

Erlangen 1980
Münchener
Universitäts
Schriften

*Münchener
Monographien
zur historischen
und systematischen
Theologie*

Helmut Anselm

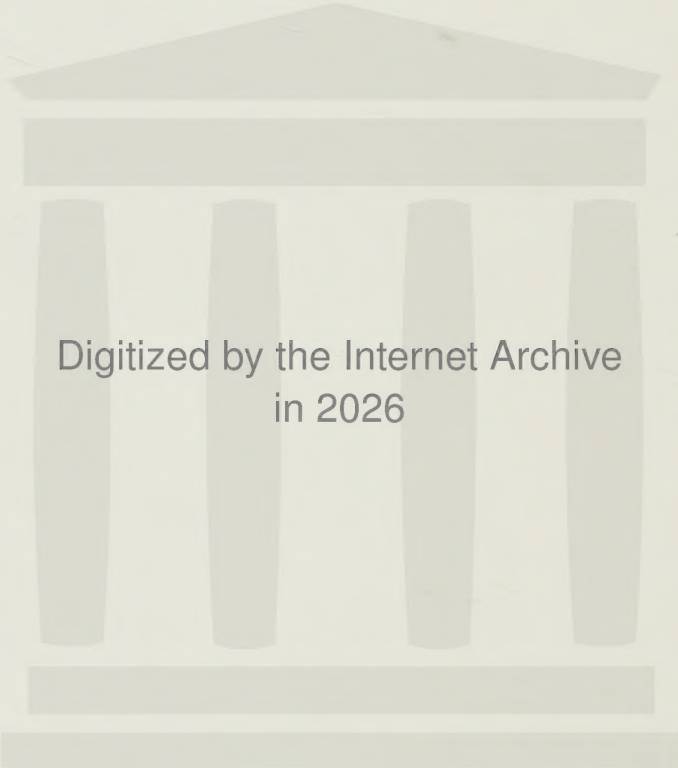
*Religionspädagogik
im System
Spekulativer
Theologie*

*Untersuchungen zum Werk
Christian Palmers als Beitrag zur
religionspädagogischen Theorie-
bildung der Gegenwart.*

1980

Chr. Kaiser

1982 244



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Die Reihe soll der engen Zusammengehörigkeit systematischer und historischer Theologie Rechnung tragen. Diese bekundet sich nicht zuletzt darin, daß die Erstlingsarbeiten junger Systematiker gewöhnlich der Theologiegeschichte gewidmet sind, weil man an diesem historischen Stoff in besonderer Weise das eigene systematische und exegetische Urteil schult. Die Begegnung mit der systematischen Theologie ist wiederum für die Klärung der Fragestellungen historischer Theologie hilfreich, auch wo diese in unmittelbarer Zuwendung zur Überlieferung ihrer Arbeit nachgeht. Die Reihe wird in erster Linie der Publikation von Arbeiten dienen, die an der Universität München entstanden sind. Dabei soll es sich nicht nur um Erstlingsarbeiten handeln, und die historische Thematik muß nicht auf die Theologiegeschichte begrenzt sein. Doch soll bei historischen und exegetischen Themen immer ein Bezug auf theologische Fragestellungen und Perspektiven erkennbar sein, und umgekehrt werden die systematisch-theologischen Beiträge der Reihe sich stets auf die Geschichte des Christentums und der christlichen Theologie zurückbeziehen.

Münchener Monographien
zur historischen und systematischen Theologie

Herausgegeben
im Auftrag des Fachbereichs Evangelische Theologie
von Wolfhart Pannenberg und Reinhard Schwarz

Band 8

Helmut Anselm
RELIGIONSPÄDAGOGIK IM SYSTEM
SPEKULATIVER THEOLOGIE

Untersuchungen zum Werk Christian Palmers
als Beitrag zur religionspädagogischen
Theoriebildung der Gegenwart

CHR. KAISER

HELMUT ANSELM

Religionspädagogik im System Spekulativer Theologie

Untersuchungen zum Werk Christian Palmers
als Beitrag zur religionspädagogischen
Theoriebildung der Gegenwart

CHR. KAISER



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Anselm, Helmut

Religionspädagogik im System Spekulativer Theologie: Unters. zum Werk Christian Palmers
als Beitr. zur religionspäd. Theoriebildung d. Gegenwart / Helmut Anselm. –
München: Kaiser, 1982

(Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evang. Theologie)

(Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 8)

ISBN 3-459-01435-0

© 1982 Chr. Kaiser Verlag München

Alle Rechte vorbehalten, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung; Fotokopieren nicht gestattet. – Umschlag: Ingeborg
Geith. – Gesamtherstellung: Druckerei Wagner, Nördlingen. –

Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einführung	13
1. Zum Dialog mit der religionspädagogischen Theorie des 19. Jahrhunderts	15
2. Der Ansatz Chr. Palmers: Religionspädagogik auf dem Weg von der Erweckungsbewegung zur Spekulation	21
2.1. Chr. Palmer in seiner Zeit	21
2.2. Die Neuentdeckung des kirchlichen Lebens	28
2.3. Die Entwicklung des spekulativen Ansatzes	30
2.4. Aspekte der Darstellung	36
3. Die Genese des subjektiven Glaubens	38
3.1. Subjektiver Glaube als Korrelation individueller und überin- dividueller Entwicklungsprozesse	38
3.2. Die Kirche als handelndes Subjekt bei der Genese des subjektiven Glaubens	41
3.2.1. Sachaspekte	41
3.2.2. Wissenschaftstheoretische Überlegungen	47
(1) Das enzyklopädische Wissenschaftsmodell Schlei- ermachers	47
(2) Der Organismus theologischer Wissenschaften bei Chr. Palmer	51
(2.1) Lösungsmodell I	51
(2.2) Lösungsmodell II	59
3.3. Die drei Formen kirchlichen Handelns am jungen Men- schen	63
3.3.1. Das Verhältnis der Formen kirchlichen Handelns untereinander	63
3.3.2. Die indirekte kirchliche Erziehung in Haus und Schule	67
(1) Übersicht	67
(2) Die pädagogische Fundamentallehre	70
(2.1) Erziehen als künstlerisches Tun	70
(2.2) Die ideale Grundlegung: Prinzipien und Prinzip christlicher Erziehung	72
(2.3) Die reale Ausführung: Zucht der Liebe – Zucht der Wahrheit	82
(2.3.1) Allgemeine Einführung	82
(2.3.2) Zucht der Liebe	95

(2.3.3) Zucht der Wahrheit	100
(3) Das evangelische Schulamt	101
(3.1) Schule unter der Kirche	101
(3.2) Die Schule und ihre Träger	104
(3.2.1) Versuch einer mehrperspektivischen Verhältnisbestimmung	104
(3.2.2) Schule im Spannungsfeld von Kirche und Staat	107
(4) Das evangelische Rettungswerk	115
(5) Gesichtspunkte zu einer Beurteilung der Lehre von der indirekten kirchlichen Erziehung bei Palmer	117
3.3.3. Die direkte kirchliche Unterweisung im schulischen Religionsunterricht	119
(1) Das Profil der direkten kirchlichen Unterweisung	119
(2) Die direkte kirchliche Unterweisung zwischen Taufe und Konfirmation	125
(2.1) Subjekt und Objekt im katechetischen Prozeß	125
(2.2.) Die Taufe als Initiationsakt für die Genese des individuell-subjektiven Glaubens	126
(2.3) Die direkte kirchliche Unterweisung als Prozeß der Verschmelzung	127
(2.3.1) Die Gegenstände des Religionsunterrichtes	128
(2.3.2) Die Didaktik und Methodik des Religionsunterrichtes	132
(2.4) Das Konfirmationsbekenntnis als Manifestation der Synthese	142
(3) Der Stufengang der direkten kirchlichen Unterweisung	143
(3.1) Die erste Stufe: die Begegnung des Kindes mit der Tradition der Kirche	144
(3.1.1) Grundsatzfragen	144
(3.1.2) Phase der neutestamentlichen Tradition	148
(3.1.3) Phase der alttestamentlichen Tradition	149
(3.1.4) Phase der kirchlichen Tradition	150
(3.2) Die zweite Stufe: die Begegnung des Kindes mit der Heiligen Schrift der Kirche	151
(3.2.1) Problemanzeige	151

(3.2.2) Phase des Lesens	156
(3.2.3) Phase der Auslegung	157
(3.2.4) Phase des Memorierens	157
(3.3) Die dritte Stufe: die Begegnung des Kindes mit dem Katechismus der Kirche	158
(4) Abschließende Aspekte zur direkten kirchlichen Unterweisung	164
3.3.4. Die direkte kirchliche Erziehung in Schule und Kir- che	167
(1) Charakteristik der direkten kirchlichen Erzie- hung	167
(1.1) Die Stellung im System	167
(1.2) Elemente der direkten kirchlichen Erzie- hung	169
(1.2.1) Zielperspektiven aus dem Bereich der direkten kirchlichen Unterwei- sung	170
(1.2.2) Zielperspektiven aus dem Bereich der indirekten kirchlichen Erzie- hung	172
(1.3.) Konsequenzen für das Verständnis der direkten kirchlichen Erziehung	174
(2) Konfirmation und Abschluß der kirchlichen Han- delns am jungen Menschen	176
(3) Stationen auf dem Weg direkter kirchlicher Erzie- hung	182
(3.1) Erziehung durch Jugendgottesdienst . . .	183
(3.1.1) Die Schulandacht	183
(3.1.2) Die Kinderlehre	184
(3.2) Erziehung durch Gemeindegottesdienst .	184
(3.3) Erziehung zum Sakrament	186
(3.4) Katechese für die Konfirmierten	187
(4) Schematische Übersicht über Formen und Stufen der direkten kirchlichen Unterweisung und Erzie- hung (Annäherungswerte)	188
3.4 Zwischenbilanz	189
4. Die Genese des objektiven Glaubens	192
4.1. Das Gottesbild Chr. Palmers	192
4.1.1. Die Trinitätslehre als Schlüssel zur theologischen Spe- kulation	192
(1) Allgemein	192
(2) Trinitarische Gesichtspunkte zur Theorie der Offenbarung	198

(3) Die immanente Trinitätslehre	201
(4) Die heilsökonomische Trinitätslehre	203
(4.1) Begründungen	203
(4.1.1) Ethische Begründung	204
(4.1.2) Erste metaphysische Begründung	205
(4.1.3) Zweite metaphysische Begründung	205
(4.2) Zielrichtungen	206
(4.2.1) Antisabellianische Tendenz	207
(4.2.2) Antimythisch-pantheistische Tendenz	220
(4.2.3) Versuch einer doppelten Absicherung	227
(4.3) Zusammenfassung	230
4.2 Das Welt-Bild Palmers: Das Konvergenzmodell der Wirklichkeit	231
4.2.1. Der Aspekt der Konstanz: Die Wirklichkeit als harmonisches Ganzes	232
(1) Das Problem des Bösen	232
(2) Die Welt-Ordnung	235
(3) Gottes Pädagogie	238
4.2.2. Der Aspekt der Variabilität: Gottes Offenbarungshandeln	241
(1) Die kosmische Bewegungslinie	241
(2) Die beiden soteriologischen Bewegungslinien	244
(2.1) Die Stellung der soteriologischen Bewegungslinien zum Offenbarungshandeln	244
(2.2) Die überindividuell-soteriologische Bewegungslinie: die drei Stadien des Reiches Gottes	245
(2.2.1) Das Reich Gottes als Schöpfungsreich	248
(2.2.2.) Das Reich Gottes als Erlösungsreich	249
(2.2.3) Das Reich Gottes als Reich der Herrlichkeit	252
(2.3) Die individuell-soteriologische Bewegungslinie	252
(2.3.1) Das Gewissen als Kontaktstelle?	252
(2.3.2) Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein als Problem	257
4.2.3. Die drei Phasen der individuell-soteriologischen Bewegungslinie	264

(1) Die erste Phase: Der natürliche Mensch	264
(2) Die zweite Phase: Der Mensch als Re-Inkarnation Christi	267
(2.1) Probleme im Begegnungsbereich von objektivem und subjektivem Glauben	267
(2.2) Die innerchristologische Trinitätslehre	269
(2.3) Konsequenzen aus der innerchristologischen Trinitätslehre	272
(2.3.1) Das Verhältnis zwischen subjektivem und objektivem Glauben	272
(2.3.2) Der Zeitpunkt der Re-Inkarnation	277
(2.3.3) Die Frage nach der Identität des Menschen	285
(3) Die dritte Phase: Der künftige Mensch – eine Problemanzeige	288
5. Vermittlungsversuche zwischen objektivem und subjektivem Glauben	290
5.1 Das doppelte Bild der Wirklichkeit	290
5.2 Vermittlungsversuche im überindividuellen Bereich: Kirche und Staat	295
5.2.1 Kirche und Staat im Zeichen der Identität	295
5.2.2 Kirche und Staat im Zeichen der Nichtidentität	296
5.2.3 Folgerungen für den ekklesiologischen Ansatz Chr. Palmers	301
5.3 Vermittlungsversuche im individuellen Bereich: Das Problem der Lehrbarkeit von Religion bzw. der Vermittelbarkeit von Glauben	308
5.3.1 Glaubensbildung und Lehrbarkeit unter dem Vorzeichen der Identität	309
5.3.2 Glaubensbildung und Lehrbarkeit unter dem Vorzeichen der Nicht-Identität	310
(1) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit von Glauben im Rahmen der Bewegung Gottes zum Menschen	310
(2) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit von Glauben im Rahmen der Bewegung des Menschen zu Gott	311
(3) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit im Rahmen der wechselseitigen Verflechtung beider Bewegungslinien	313
6. Die Krise des Systems	320
6.1 Der (junge) Mensch als Kunstprodukt	320
6.2 Der Irrtum in der Identitätstheorie	323

6.3 Die Wende	326
7. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion . . .	330
7.1 Wandel und Wiederkehr religionspädagogischer Problemstellungen	330
7.2 Aspekte zur Wirkungsgeschichte Chr. Palmers	332
7.3 Das Identitätsmodell Palmers als Anfrage an die gegenwärtige religionspädagogische Diskussion	334
7.3.1 Der Aspekt der Identität im Ansatz von S. Vierzig .	335
7.3.2 Der Aspekt der Nicht-Identität im Ansatz von K. E. Nipkow	342
7.4 Ausblick als Rückblick	363
7.4.1 Der Entwurf von H. Schmidt als Korrekturversuch im Rahmen gegenwärtiger Religionspädagogik	364
7.4.2 Der identitätstheoretische Ansatz Th. Harnacks als Korrekturversuch im Rahmen der Theologie des 19. Jahrhunderts	367
8. Graphische Darstellung der Subjekt-Objekt-Deutungsebenen bei Chr. Palmer	372
9. Literaturverzeichnis	373
10. Namenregister	387

VORWORT

Die Arbeit ist eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation »Religionspädagogik im System Spekulativer Theologie. Christian Palmers Katechetik als Beitrag zum Verständnis der Theoriebildung in der gegenwärtigen Religionspädagogik«, die im Sommersemester 1980 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde.

Ich gedenke an dieser Stelle meines Lehrers Professor D. Kurt Frör, der kurz vor Fertigstellung dieser Untersuchung verstorben ist. Ich danke den Professoren Dr. Christof Bäuml, München, und Dr. Wilhelm Sturm, Regensburg, für Ermutigung und mancherlei Impulse, den Professoren Dr. Wolfhart Pannenberg, und Dr. Reinhard Schwarz, beide München, für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe »Münchener Monographien«.

Sehr herzlich danke ich dem Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, sowie der Frau Dorothea und Dr. Dr. Richard Zantner-Busch-Stiftung in Erlangen für die hochherzige finanzielle Beihilfe zur Drucklegung.

Gewidmet sei dieses Buch meiner Frau und meinen Kindern, die während der Entstehungszeit viel Geduld mit mir hatten.

Gräfelfing, im Dezember 1981

Helmut Anselm

EINFÜHRUNG

So sehr Geschichte immer neu ist, so sehr stellt sie sich als Erbe von Vergangenem dar: Geschichte ereignet sich als Wandel und Wiederkehr. Das gilt für alle Teilbereiche unserer Wirklichkeit. Das gilt *auch*, sofern das »Wort« »Fleisch« wurde, für Theologie und Religionspädagogik.

Die vorliegende Untersuchung stellt die These zur Diskussion, daß die Entwicklung der religionspädagogischen Praxis und Theorie nach 1945 Wandel und Wiederkehr in einer besonderen Konstellation bedeutet. Praxis und Theorie dieser »neuen« religionspädagogischen Richtung sind auf der Suche nach Vermittlung, nach Synthese, sind auf der Suche nach dem »Ganzen«, das die Fülle der vielfältigen, aber auch verwirrenden, ja manchmal blockierend wirkenden Teilelemente zu einer übergreifenden Einheit zusammenschließt. Die neue Religionspädagogik nimmt damit eine, *nein, die* zentrale Intention der religionspädagogischen Theorie vor 1919 auf.

Der Weg der neuen Religionspädagogik in ihre Zukunft ist so zumindest teilweise zugleich ein Weg in die Vergangenheit. In diesem Fall setzt Zukunftsbewältigung Vergangenheitsbewältigung voraus. Die Beschäftigung mit der religionspädagogischen Forschung vor dem ersten Weltkrieg kann einen wichtigen Beitrag zur Lösung aktueller Problemstellungen leisten.

Bei der Entwicklung der neuen religionspädagogischen Theorie lassen sich zwei, freilich nicht starr voneinander zu trennende Phasen unterscheiden: In einem ersten Arbeitsgang wird innerhalb des neuen Ansatzes gleichermaßen von der religionspädagogischen Praxis wie von der Theorie her, Zug um Zug das Konzept der Evangelischen Unterweisung abgelöst. Im Brückenschlag zur allgemeinen Pädagogik, vor allem aber zum Neuansatz der systematischen Theologie kommt es zu ersten eigenen Entwürfen. Bald klingt in ihnen das Grundmotiv der Vermittlung, bzw. der Synthese an, das nun in einem zweiten, mit dem ersten eng verschränkten Arbeitsgang Gegenstand intensiver Reflexion wird. Zunächst sind es nur zufällige und kleinräumige, schier willkürliche Vermittlungen. Teilelemente von soziologischen, psychologischen und sozialphilosophischen Ansätzen finden – nicht selten in ihrem Stellenwert kraß überbewertet – in die neue religionspädagogische Theoriebildung Eingang. Nach und nach bilden sich übergreifende Vermittlungsmodelle heraus: vergangenheitsorientierte, gegenwartsorientierte, zukunftsorientierte.

Noch sind ihre »Väter« auf dem Weg. Das bedeutet für die gegenwärtige

tige religionspädagogische Situation eine Chance. Veränderungen sind möglich, Systeme scheinen sich noch nicht geschlossen zu haben. Das bedeutet aber auch eine Gefahr. Da die Konzeptionen durchwegs noch nicht voll durchgeführt sind, sind ihre Schwachpunkte noch nicht in voller Schärfe erkennbar. Das ist in einer Wissenschaft, die so auf den Menschen, – den jungen Menschen! – hin angelegt ist wie die Religionspädagogik, in besonderem Maße bedenklich.

Aus diesem Blickwinkel heraus wird mit dieser Untersuchung ein doppeltes Ziel verfolgt: Sie soll einerseits einen Beitrag dazu leisten oder doch wenigstens einen Anstoß geben, die aktuellen Vermittlungsmodelle kritisch auf ihre Funktion hin zu befragen. Sie soll andererseits, gleichsam als eine antizipatorische Vorwegnahme möglicher künftiger Entwicklung, die Konzeption vorstellen, in der der Vermittlungsversuch der alten religionspädagogischen Theorie seine vollendetste Form gefunden hat: das (religions)pädagogische und systematische Werk Chr. Palmers.

Palmers Konzeption zeigt Glanz und Elend vermittelnder Bemühung in exemplarischer Weise. Aufgebrochen im Hochgefühl des Deutschen Idealismus, die Wirklichkeit als Ganzes denkend begreifen zu können, muß Palmer nicht nur erfahren, daß Vermittlungen in besonderem Maße dem Zwielficht von Mißverständnissen ausgesetzt sind. Er spürt am Ende seines Weges (nicht in selffullfilling prophecy! sondern nachdem er mit unerhörtem Elan seinen ganzen Weg abgeschritten ist!), daß mit der Vermittlung der Gegensätze diese selbst sich aufzulösen beginnen, daß die Idee des Ganzen die Identität der Teile sowohl voraussetzt als auch zur Folge hat. – Chr. Palmer hat die Größe, seinen umfassenden Versuch am Ende abubrechen. Das Problem bleibt ungelöst.

Der Grund dazu ergibt sich aus der Zielsetzung – und aus dem eingeschlagenen Weg. Der Vermittlungsgedanke setzt ein holistisches Wirklichkeitsverständnis voraus, das an eine spezifische theologie- bzw. geistesgeschichtliche Konstellation gebunden ist. Dieser Gedanke taucht in der christlichen Theologie immer dann auf, wenn die antagonistische Spannung des Schon-und-noch-Nicht zugunsten des ersteren aufgelöst wird. Vermittlung wird damit immer nur einem Teilaspekt biblischer Wirklichkeitsdeutung gerecht. Das aber heißt: Vermittlung wird ihr letztlich *nicht* gerecht.

Will man jene Spannung aushalten, kann die Lösung freilich *auch* nicht im Sinne einer dialektischen Theologie gefunden werden. Das würde lediglich die Antithese zur These machen. Als möglicher Weg böte sich an, durch das synthetische Weltbild des 19. Jahrhunderts hindurch zur Wirklichkeitsdeutung Luthers vorzustoßen. Eine derartige Entwicklung könnte über das Strukturmodell von Theodosius Harnack gehen, der in seiner »Theologie Luthers« in bewegender Weise das Netz seiner Zeit zu zerreißen suchte und letztlich doch in ihm gefangen blieb.

1. ZUM DIALOG MIT DER RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN THEORIE DES 19. JAHRHUNDERTS

Mit Vertretern der religionspädagogischen Theorie des 19. Jahrhunderts kommt man nicht so einfach »ins Gespräch«. Ihre Konzeptionen erschließen sich nur dem, der Geduld (und das heißt weithin: Zeit) hat und bereit ist, sich in diese Konzeptionen bzw. in ihr geistes- und theologiegeschichtliches Umfeld einzufühlen. Dabei kommt alles darauf an, über religionspädagogische Detailfragen und den religionspädagogischen Ansatz hinweg zum jeweiligen Gesamtkonzept der Wirklichkeitsdeutung vorzudringen.

Gerade daran aber hat es in den bisherigen Untersuchungen zum Werk Chr. Palmers durchgängig gefehlt. Die vorliegenden Veröffentlichungen befassen sich alle nur mit Teilaspekten. Das gilt für die älteren Dissertationen von K. Buchholz¹, M. Thom² und H. Franzen³ ebenso, wie für den Aufsatz von Dietrich Rössler⁴, die Arbeit von Rudolf Fischer⁵ und die Skizze von Gerd Bockwoldt⁶.

Die Untersuchung Fischers zeigt die Problematik eines Vorgehens, das nur Teilaspekte des Werkes von Chr. Palmer berücksichtigt, in exemplarischer Weise. R. Fischer legt seine Analyse in zweifacher Hinsicht zu eng an.

1. Buchholz, K., Die evang.-theologischen Pädagogen des XIX. Jahrhunderts (Baur, Palmer, v. Zezschwitz) in ihrem Verhältnis zu Schleiermacher, Freienwalde (Oder) 1919 (Notdruck) (Dissertation 1914).
2. Thom, M., Palmers Stellung zu Religion und Religionsunterricht (Dissertation Erlangen 1923).
3. Franzen, H., Palmer als Theoretiker der Erziehung (Dissertation Bonn 1937).
4. Rössler, D., Prolegomena zur Praktischen Theologie. Das Vermächtnis Chr. Palmers, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 3, Jg. 64/1967, S. 357-371.
5. Fischer, R., Religionspädagogik unter den Bedingungen der Aufklärung. Studium zum Verhältnisproblem von Theologie und Pädagogik bei Schleiermacher, Palmer und Diesterweg, in: Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Reihe: Erziehungswissenschaftliche Studien 54, Heidelberg 1973.
6. Bockwoldt, G., Religionspädagogik, Urban-Taschenbücher 183, Stuttgart 1977, S. 30-35. Bockwoldt vertritt, sieht man von dem Hinweis ab, daß sich Palmer »von vielen seiner theologischen Zeitgenossen durch seine wissenschaftliche Thematik« unterscheidet (S. 30), im wesentlichen die Position R. Fischers (S. 34). Auch Bockwoldt sieht damit das Werk Palmers zu eng, u. a. auch da, wo er feststellt, daß Palmers Konzeption »vornehmlich durch Schleiermacher« geprägt ist (S. 35).

Er stützt sich auf einen zu schmalen Ausschnitt aus dem literarischen Werk Palmers. Neben dem Artikel »Was kann die Schule von der Kirche erwarten?«⁷ benützt er im wesentlichen nur jeweils die erste und vierte Auflage der »Evangelischen Katechetik«⁸ bzw. der »Evangelischen Pädagogik« Chr. Palmers⁹.

Der zu geringen Berücksichtigung des literarischen Werkes korrespondiert der von Fischer zu eng gesteckte inhaltliche Rahmen seiner Untersuchung:

- Das gilt zum einen im Blick auf die Analyse der Schlüsselbegriffe im Werk Chr. Palmers. So weist R. Fischer zwar auf die »Kirchlichkeit der Katechetik« bei Palmer hin¹⁰. Er untersucht den Kirchenbegriff Palmers jedoch nicht näher. Dies aber muß von einer Arbeit gefordert werden, in der etwa Palmer ein »verengter(n) kirchlicher(n) Denkhorizont(es)«¹¹ und seinem Verständnis der Katechese der »Charakter einer kirchlichen Indoktrination« attestiert wird¹². Wünschenswert und weiterführend wäre es darüberhinaus gewesen, den Begriff »Vermittlung« bei Palmer genauer zu analysieren. Wenn R. Fischer darunter einen Kompromiß im Sinne eines »Mischprodukt(es)« versteht¹³, dann wird er dem geistesgeschichtlichen Hintergrund dieses Begriffes im 19. Jhd. nicht gerecht. Begriffe wie »Leben«, Subjekt-Objekt-Gegensatz – Was sind »Objektivitäten«?¹⁴ –, sowie die Organismusvorstellung werden entweder nur im Vorübergehen oder (Organismusvorstellung!) gar nicht erwähnt.
- Das gilt zum anderen gegenüber dem geistig-theologischen Umfeld der Konzeption Palmers. Auch hier weist die Darstellung Fischers große Defizite auf. Es ist zwar zu begrüßen, daß R. Fischer mit Nachdruck auf den Einfluß der politischen Konstellation um 1850 auf das Werk

7. Palmer, Chr., Was kann die Schule von der Kirche erwarten? in: Süddeutscher Schulbote, hrg. von L. Voelter, Nr. 8 und 9, Stuttgart Jg. 10/1846, S. 57-59, 65-68.

8. Palmer, Chr., Evangelische Katechetik, Stuttgart 1. Aufl. 1844, 2. Aufl. 1845, 4. Aufl. 1856, 6. Aufl. 1875. Fischer bemerkt offensichtlich nicht, daß die wesentliche Umarbeitung der Katechetik bereits zur 3. Auflage, nicht erst zur 4. vorgenommen wurde (vgl. dazu Fischer, R., Religionspädagogik, S. 79, 121), während das Vorwort zur 6. Auflage noch einmal eine wichtige Wendung im Werk Palmers signalisiert (S. VIII ff).

9. Palmer, Chr., Evangelische Pädagogik, Stuttgart 1. Aufl. 1853, 2. Aufl. 1855, 4. Aufl. 1869, 5. Aufl. 1882.

10. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 78; 77 ff.

11. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 94.

12. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 105.

13. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 120.

14. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 88.

Palmers hinweist¹⁵. Da er aber daneben fast alle anderen Determinanten ausblendet¹⁶ wird die Bedeutung der politischen Verhältnisse rasch ins Überproportionale verzerrt. R. Fischer kommt dann zu derart gewagten Urteilen wie jenem, nach dem bei Palmer die Theorie teilweise lediglich als Deckmantel »einer bestimmten politischen Einstellung betrachtet werden kann, einer gegen Aufklärung und Revolution gerichteten Einstellung«¹⁷.

- Hinzu kommt, daß R. Fischer bei seiner Untersuchung von Theologie und Pädagogik bei Palmer immer wieder von Sachverhalten und Kategorien ausgeht, die zu sehr an der heutigen Situation orientiert sind, als daß sie eine sachgerechte Darstellung des Werkes von Chr. Palmer ermöglichen könnten.

Das betrifft einerseits den Gebrauch einzelner Begriffe wie: die »Menschenrechte«¹⁸, der Ausdrücke »autoritär«¹⁹, »konservativ«²⁰, »rechts«²¹, »Indoktrination«²², »Pluralität«²³. Es zeigt sich andererseits bei bestimmten Sachverhalten. Wenn R. Fischer feststellt, »daß manche Formen des Gottesdienstes (z. B. die Lieder) auf junge Menschen altertümlich wirken, dafür hat Palmer kein Verständnis«²⁴ – dann scheint Fischer mehr persönliche Beobachtungen unserer Zeit auf die Ausführungen Palmers zu projizieren, als diese von ihrem Kontext her zu verstehen²⁵. Parallel dazu geht Fischer bei seiner Interpretation von Palmers Aussagen zum Küsterdienst des Lehrers vom heutigen Berufsbild des Lehrers aus. Fischers entsprechender Kommentar ist eher eine Karrikatur als eine sachgerechte Wiedergabe der Stellungnahme Palmers²⁶.

15. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 107 f, 123 ff, 129 ff, 142 f, 147.

16. Vgl. zu Hegel, Richard Rothe, Isaak August Dorner: Fischer, R., Religionspädagogik, S. 90 f. Lediglich Dinter bzw. der Rationalismus (z. B. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 80, 95), Diesterweg (z. B. ebd. 109) und Schleiermacher (z. B. ebd. 80, 93, 98, 101, 107, 116 f, 120, 148) werden etwas ausführlicher genannt, ohne allerdings näher im Blick auf ihre Funktion für den Ansatz Palmers untersucht zu werden.

17. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 148.

18. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 131.

19. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 125, 129, 131, 148 u. ö.

20. Wobei R. Fischer einmal konservativ mit »spekulativ«, ein andermal mit »vermittelnd« verbindet (Fischer, R., Religionspädagogik, S. 91 bzw. 145, ferner 139).

21. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 143.

22. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 102, 105.

23. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 115.

24. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 105.

25. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 1. Aufl. S. 556 ff, 2. Aufl. S. 545 ff. Hier unterscheidet Palmer sehr wohl zwischen weniger geeigneten und besser geeigneten Kirchenliedern.

26. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 144 f, wo Fischer feststellt: »Er (Palmer)

- Das gilt schließlich auch im Blick auf die systematische Konzeption Palmers. Es war zu befürchten, daß D. Rösslers zumindest mißverständliche These, es gehe »Palmer um die Unmittelbarkeit der Praktischen Theologie zum Leben, um ihre Wirklichkeitsnähe, um ihre Wirkungsmöglichkeit angesichts konkret-geschichtlicher Aufgaben. Ihm ist das ganze Christentum zuerst Sache des Lebens, und erst danach auch Sache des Gedankens«²⁷ – daß diese These spätere Bearbeiter der Konzeption Palmers auf eine falsche Fährte führen würde. R. Fischer liefert dafür einen Beweis. Anknüpfend an D. Rössler²⁸ sieht er in Palmer lediglich den – freilich nicht unbegabten²⁹ – Praktiker, der erst sekundär seinen didaktischen Ausführungen einen wissenschaftlich-theoretischen Überbau zu geben versuchte. Palmers systematischer Ansatz gleicht dann eher »einer gedanklichen Spielerei«³⁰, einem »theoretischen(s) Gedankenexperiment«³¹, das er durchführt, ohne letztlich darauf angewiesen³², aber auch ohne ihm gewachsen zu sein: Er läßt sich – nach Fischer – »durchaus ein auf die philosophische, speziell religionsphilosophische Diskussion. Dort jedoch, wo der Ansatz zu Konsequenzen führt, die hergebrachte religiöse Verhaltensformen ins Wanken zu bringen drohen, kappt er schleunigst die Verbindung und zieht sich zurück auf das vertraute Terrain kirchlicher Frömmigkeit«³³.

– Hier nun ist die Intention Palmers gröblich verkannt. Die Beschäftigung mit dem Organismusbegriff hätte wie schon D. Rössler so auch R. Fischer zeigen können, daß »das Leben in seinem geschichtlichen Gewordensein« und ein »System von Lehrsätzen«³⁴ kein Gegensatz

scheint es nicht zu (S. 144) merken, wie komisch es wirkt, wenn er sich dabei auf all die Dienstobliegenheiten (Glockenläuten, Uhrenschmieren, Tür aufschließen, dem Pfarrer den Talar anlegen) spezialisieren muß.« – Palmer setzt sich an der angegebenen Stelle kritisch mit einem Zitat Curtmanns (Curtmann, W. J. G., *Reform der Volksschule*, Frankfurt 1851, S. 44) auseinander. Im übrigen darf der sozio-ökonomische Hintergrund zur Zeit Palmers nicht übersehen werden (Chr. Palmer, *Pädagogik*, 1. Aufl., II. S. 66 f).

27. Rössler, D., *Prolegomena*, S. 369.

28. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 110 f.

29. Vgl. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 77.

30. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 91.

31. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 89.

32. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 91.

33. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 84.

34. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 94; R. Fischer hat offensichtlich die Ausführungen zum Katechismusunterricht überschlagen. In ihnen wird Palmers systematisches Konzept entfaltet und begründet (Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl. S. 321 ff). Chr. Palmer selbst hielt diese Ausführungen für wichtig (vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 4. Aufl., Vorwort S. III).

sein müssen, daß Palmers Intention eines engen Lebensbezuges seiner Arbeit keinesfalls einer umfassenden theoretischen Reflexion entgegensteht. Der Lebensbezug geht ihr ebenso sehr voraus, wie er ihr nachfolgt. Eine nähere Untersuchung der Ethik von R. Rothe hätte R. Fischer erkennen lassen können, daß der nach Palmer gemeinsame Gegenstand von Ethik und Praktischer Theologie, »das Leben unter den Bedingungen des Christentums«³⁵, eine umfassende Gott-Welt(-Mensch)-Spekulation keineswegs ausschließen muß. Palmers Vorwort zur ersten Auflage seiner Katechetik hätte R. Fischer sagen können, wo das leitende Interesse Chr. Palmers liegt: Gerade *nicht* bei praktisch-didaktischen Teilfragen, sondern bei einem umfassenden, organischen Gesamtsystem.»Schon eine solche Arbeit, die bloß die Resultate anderweitiger Besprechungen zu einem lebendigen Mittelpunkt in die rechte Beziehung setzen und eine Überschau des Ganzen gewähren würde, wäre gewiß nicht vergeblich zu nennen. Sobald aber ein solcher lebendiger Mittelpunkt gefunden ist, so muß sich notwendig auch das Einzelne von ihm aus sicherer und fester bestimmen lassen, es muß eine andere Gestalt gewinnen, als wenn Jedes für sich allein in Betracht gezogen wird«³⁶.

R. Fischer stellt gegen Ende seiner Untersuchung zur Theologie und Pädagogik Palmers fest, daß Palmers realitätsbezogener und wägender Stil »seine eigene Position zuweilen schwer faßbar erscheinen« läßt³⁷. Dies könnte auch am verengten Ansatz Fischers liegen. Da, wo er zur identitätstheoretischen Schlüsselstelle im Ansatz Palmers vorstoßen könnte³⁸, zeigt er, wie fern er ihr steht. Da ist es kein Wunder, daß es bei Fischer nicht zu einem Gespräch *mit* der Konzeption Palmers, sondern *über* sie kommt, nicht zu einem *Urteil*, sondern zu einer *Verurteilung*. Gibt es für Fischer deutliche Indizien dafür, daß das eigentliche Agens im Werk Palmers »die »Thron- und Altar«-Ideologie der Restaurationstheolo-

35. Rössler, D., Prolegomena, S. 368.

36. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. IX; vgl. VIII: aus dem Vorwort zur 1. Auflage.

37. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 149.

38. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 120: »Daran aber wird deutlich, wie das Ergebnis der Vermittlung zwischen Kirchenlehre und Pädagogik bei Palmer aussieht: es ist ein Mischprodukt, in dem die Gegensätze ausgeglichen zu sein scheinen. Die Vermittlung ist dadurch zustandegebracht, daß jeder Seite ein Element zugestanden und ein anderes genommen wird. Das Ergebnis fällt so aus, daß niemand zufriedengestellt sein kann. Theologie und Pädagogik laufen zusammen und vermischen sich. Die Theologisierung der Pädagogik (ihre theologische Begründung) bedeutet zugleich eine Pädagogisierung der Theologie (Soteriologie), eine synergistische Erweichung des rechtfertigenden Glaubens durch den Begriff einer »erlösenden Erziehung«.

gie«³⁹ bzw. »die autoritäre Struktur, die traditionalistische Tendenz und die konservative Haltung« seines Denkens ist⁴⁰, dann taugt Palmer nur als abschreckendes Beispiel, dann ist sein (religionspädagogischer) Ansatz nur als Negation von Wert, die es dialektisch zu überwinden gilt.

Dann aber – so muß man fortfahren – tut man dem Werk Palmers ganz und gar unrecht. Im folgenden soll versucht werden, seinen Entwurf als ein heute noch ernstzunehmendes Lösungsmodell des Vermittlungsproblems von Gott, Mensch und Welt vorzustellen. Dabei ist die Untersuchung von dem Bewußtsein getragen, daß diesem Modell als Medium zu Vergewisserung und Verständigung auch für die Problemstellungen der neuen religionspädagogischen Theorie eine wertvolle Funktion zukommen kann.

39. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 142.

40. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 148.

2. DER ANSATZ CHR. PALMERS: RELIGIONSPÄDAGOGIK AUF DEM WEG VON DER ERWECKUNGSFRÖMMIGKEIT ZUR SPEKULATION

2.1. Chr. Palmer in seiner Zeit

Die religionspädagogische Diskussion unserer Zeit ist in rascher Bewegung. Da berührt es eigenartig, festzustellen, daß die Katechetik Chr. Palmers¹ über einen Zeitraum von 31 Jahren neu aufgelegt wurde², ohne in ihrer Substanz wesentlich geändert zu werden. Aus heutiger Sicht sind kritische Fragen angebracht, ob eine religionspädagogische Konzeption so lange Zeit ihren Aufgaben gerecht zu werden vermag. Nicht nur im

1. Christian David Friedrich Palmer wurde am 27. 1. 1811 in Winnenden/Württ. geboren. Schon früh zum Theologen bestimmt, wuchs er in einer dem Pietismus nahestehenden Familie auf (Schott, Th., Art. Palmer, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig 1875 ff, Bd. 25 1887, S. 105). Nach dem Besuch des Seminars in Schönthal 1824-28 und des Tübinger Stifts 1828-32 legte Palmer 1832 seine erste theologische Prüfung ab. 1834 wurde er Vikar in Bissingen, 1836 in Plieningen bei Stuttgart. Im selben Jahr nahm er eine Repetentenstelle am Tübinger Theologischen Seminar an. Nach einem Aufenthalt in Marbach lehrte Palmer seit 1852 als Prof. der Praktischen Theologie in Tübingen (Schott, Th., Art. Palmer, S. 105 ff; vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, S. III). 1869 wurde Palmer zum ersten Vizepräsidenten der ersten württ. Landessynode berufen (Knapp, J., Art. Palmer, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. von A. Hauck, Bd. 14, Leipzig 1896 ff, 3. Aufl. 1904, S. 619). Er starb am 29. 5. 1875 an den Folgen einer Thyphuserkrankung (Schott, Th., Art. Palmer, S. 110). – Für alle weiteren biographischen Angaben vgl. den ausführlichen Artikel Palmer von J. Knapp –.

Neben den schon genannten Veröffentlichungen zu Chr. Palmer ist an Literatur über Palmer noch zu erwähnen: Diesterweg, F. A. W., Über die Pädagogik Palmers, in: Rhein. Blätter für Erziehung und Unterricht, Neue Folge, Essen 1853, I. S. 63-99; Weizsäcker, K., Zur Erinnerung an Dr. Chr. Palmer, in: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1875, III, S. 353-370; Kübel, R., Christian Palmer nach seiner Wirksamkeit, besonders nach seinen pädagogischen Arbeiten geschildert, in: Süddeutscher Schulbote, hrsg. v. L. Voelter, Nr. 15-17, 1875, S. 117-120, 124-130, 133-135; Weiß, H., Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1875, Nr. 18; Hartmann, J., Nachruf an Palmer, Schwäbischer Merkur, Nr. 162, 1875; die Nachrufe der Protestantischen Kirchenzeitung, Nr. 24, 1875 und der Augsburger Allgemeinen Zeitung, Nr. 165, 1875; ferner: Eger, K., Art. Palmer, in: Pädagogisches Lexikon, hrsg. von H. Schwartz, Bd. 3, 1930.

2. Palmer, Chr., Katechetik, 1. Aufl., 1844, 6. Aufl. 1875.

Bereich der Theologie, auch im schul- bzw. gesellschaftspolitischen Bereich gilt das Gesetz der ständigen Weiterentwicklung. Doch sollte man nicht vorschnell urteilen.

Zunächst ist in diesem Zusammenhang vor einem Trugschluß zu warnen. Die lange Erscheinungszeit der Katechetik Chr. Palmers rechtfertigt nicht die Annahme einer religionspädagogischen Idylle um die Mitte des 19. Jhds. Ganz im Gegenteil, es waren Jahre eines einschneidenden Umbruchs. Die politische »Großwetterlage« nach 1848 spiegelte sich in Theologie³ und Religionspädagogik⁴. Gleichzeitig kam es zu einer Wende im Selbstverständnis der Religionspädagogik als Wissenschaft. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verstand man die Religionspädagogik bzw. die Katechetik lediglich als Unterrichtstechnik. Man verzichtete dementsprechend auf eine systematische Grundlegung und beschränkte sich auf das Erheben von Gesetzmäßigkeiten, die aus der Empirie abgeleitet wurden⁵. F. D. Schleiermacher gab den Anstoß zum wissenschaftstheoretischen Neuansatz⁶. Seine Impulse nahmen zunächst

3. Vgl. z. B. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, Vorrede, Gütersloh 1842, 4. Aufl. 1849; Höfling, J. W. F., *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, Erlangen 1850, 3. Aufl. 1853.

4. Vgl. z. B. Palmer, Chr., *Art. Politik in der Schule*, in: *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, hrsg. unter Mitwirkung von Chr. Palmer und Wildermuth von K. A. Schmid, Gotha 1859 ff, Bd. 6, 1867, S. 107-112, S. 108 ff; ferner: Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 107 f, 123 ff, 129 ff, 142 f, 147 zu Palmer.

5. Zunächst wirkten Konzeptionen aus der 2. Hälfte des 18. Jh. weiter, wie Miller, J. P., *Anweisung zur Katechesierkunst*, 1770; ders., *Unentbehrlichste Exempel zum leichten, faßlichen, erbaulichen und angenehmen Katechesieren*, 1778; Rosenmüller, J. G., *Anweisung zum Katechesieren*, 1780.

Zu Beginn des 19. Jh. wurden diese Schriften durch die Veröffentlichungen von Dinter verdrängt; zu nennen sind vor allem: Dinter, G. F., *Die vorzüglichsten Regeln der Pädagogik, Methodik und Schulmeisterklugheit*, 1806, 7. Aufl. 1836; ders., *Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik*, 1802, 7. Aufl. 1829. Aus dem Kreis um Dinter sind u. a. zu nennen: Thierbach, E., *Handbuch der Katechetik*, Bd. 1 u. 2, Erfurt 1822/23; Plato, G., *Lehrbuch der Katechetik*, Leipzig 1853.

Palmer urteilt über sie: »Eine wissenschaftliche Fassung und Haltung haben alle diese Arbeiten nicht, wenn auch bei einzelnen Männern, wie namentlich bei J. J. Rambach, die Prämissen dazu mehr oder weniger zu Tage liegen. Sind die Werke vor Spener eigentlich nur Katechismen gewesen, so sind die nach ihm erschienenen nur Anleitungen zur Kunst des Katechisierens, nicht aber wissenschaftliche Darstellungen der Katechese als einer organischen Fundamentaltätigkeit der Kirche« (Palmer, Chr., *Art. Katechetik*, in: *Enzyklopädie*, Bd. 3, Gotha 1862, S. 889-892, S. 889; zum ganzen ebd. S. 889 ff).

6. Schleiermacher, F. D., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, in: *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, Kritische Ausgabe, hrsg. von H. Scholz, Heft 10, Leipzig 1910, Unveränderter reprographischer Neudruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1973

auf katholischer Seite J. B. Hirscher⁷, auf evangelischer Ludwig Kraußold auf⁸. Sie vermochten es jedoch noch nicht, die bisherige Konzeption grundsätzlich aufzugeben⁹. Die eigentliche Wende in der Religionspädagogik des 19. Jhds. vollzog sich mit dem Werk Chr. Palmers, genauer: mit dem Erscheinen der 1. bzw. 2. Auflage seiner Katechetik¹⁰.

(1811, 2. Aufl. 1830); vgl. Palmer, Chr., Art. Katechetik, S. 891: »So war« bei Schleiermacher »die Katechese nicht mehr, wie bei Dinter, eine Schulmeisterkunst, vornehmlich dem Zwecke der Aufklärung dienstbar, sondern eine Lebensfunktion der Kirche, und darum auch die Katechetik nicht bloß ein Regelwerk, sondern eine Wissenschaft und zwar eine theologische.«

7. Hirscher, J. B., *Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers*, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, Tübingen, 1831, 4. Aufl. 1840.
8. Kraußold, L., *Katechetik für Schule und Kirche*, Erlangen, 1843, 2. Aufl. 1880.
9. Palmer, Chr., Art. Katechetik S. 891 f zu Kraußold: »Die erste protestantische Bearbeitung, die wir mit Hirscher in Parallele setzen können, ist die Katechetik von Kraußold, Erlangen, . . . aber gerade den unschätzbaren Vorteil, den der evangelische Katechet vor dem katholischen voraus hat, nämlich daß er (S. 891) den Zögling unmittelbar in die Schrift einführen darf, und daß er an Luthers Katechismus eine Basis für die dogmatische und ethische Lehrentwicklung besitzt . . . hat Kraußold viel zu wenig benützt. Sein Werk ist gut systematisch angelegt, aber die Systematik ist eine noch zu sehr zum Teil der Schwarzschen ähnliche, von außen auf das biblische und kirchliche Material übertragene.«
10. Dieser Untersuchung liegt in der Regel die zweite Auflage der Katechetik Palmers von 1846 zugrunde, die mit der ersten Auflage praktisch identisch ist (vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S.V f). Die 3. Auflage stellt eine stärkere Neubearbeitung dar, ohne allerdings die Gesamtkonzeption in Frage zu stellen. Die vorgenommene Änderung im Aufbau des Buches resultiert nicht aus einer Abweichung vom bisherigen Ansatz, sondern entspringt einer Grenzkorrektur zwischen Katechetik und Pädagogik. Das Grundsatzkapitel »Das Kind und die Religion« weist Palmer nun nicht mehr wie bisher (Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 58-127) der Katechetik, sondern der Pädagogik zu, da jene »wie ich einsehen gelernt habe, das ursprüngliche Verhältnis der subjektiven religiösen Anlage im Kinde zur objektiven Religion . . . als ein Gegebenes voraussetzen hat« (Palmer, Chr., *Katechetik*, 3. Aufl., S. III). Damit ändert sich der formale Aufbau der Katechetik: Aus den vier Triaden der 2. Auflage (Prolegomena: 1. Kirchliche Basis; 2. Aufgabe; 3. Einteilung. Kind und Religion: 1. Die religiöse Anlage; 2. Die objektive Religion; 3. Vermittlung. Unterweisung in der kirchlichen Lehre: 1. Tradition; 2. Schrift; 3. Katechismus. Erziehung zum kirchlichen Leben: 1. Jugendgottesdienst; 2. Gemeindegottesdienst; 3. Zubereitung zum Sakrament) werden vier neue Hauptabschnitte: Prolegomena (Katechese im Leben der Kirche, Aufgabe), Unterweisung in der kirchlichen Lehre (Allgemein, Tradition, Schrift, Katechismus), Erziehung zum kirchlichen Leben (Jugendgottesdienst, Gemeindegottesdienst) und Die Einsegnung (Zubereitung zur Konfirmation und Kommunion, Katechese mit Konfirmierten). Spätere Auflagen werden bei sacherheblichen Abweichungen berücksichtigt.

Zur Verwendung der Triaden als Gliederungsprinzip vgl. Fischer, R., *Religionspädagogik*, S. 29, zu Schleiermachers Aufbau der Glaubenslehre.

Chr. Palmer ist sich seiner besonderen Funktion im Rahmen der religionspädagogischen Entwicklung seiner Zeit durchaus bewußt. Er sieht sich mancherlei Angriffen ausgesetzt¹¹ und führt selbst bisweilen eine scharfe Klinge¹². Dabei wendet er sich naturgemäß vor allem gegen das Katechisieren im Sinne Dinters¹³, zugleich aber auch gegen Lehren und Intentionen der katholischen Kirche¹⁴. Im Ultramontanismus sieht er dann noch einen Gegner, als er gegen Ende seines Lebens des theologischen Streitens müde wird¹⁵.

11. Vgl. die Vorworte der verschiedenen Auflagen der Katechetik Palmers, z. B. 4. Aufl., S. III: »Das seitherige Schicksal des vorliegenden Werkes, das jetzt abermals seine Wanderung beginnt, ist mir Anlaß zu mancherlei Betrachtungen geworden. Von mancher Seite ist es gleich beim ersten Auftreten vor zwölf Jahren freundlich aufgenommen, von anderer Richtung aber, wo man eine Katechetik nur dann guthieß, wenn sie noch Dinter'sches Gepräge trug, mit ebenso unverhohlenem Ärger empfangen worden; noch Andere, die dem evangelisch-kirchlichen Charakter des Buches nicht füglich etwas anhaben konnten, denen aber vielleicht unsre württembergische Art, kirchlich zu sein, nicht zusagt, haben es einfach ignoriert; ein Teil des Buches aber, worauf ich für den praktischen Zweck speziellen Wert legte, nämlich die in Kap. 6 gegebene Bearbeitung des Katechismus, ist fast von allen Beurteilern übergangen worden. . .«
12. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Dinter, in: Enzyklopädie, Bd. 1, Gotha 1859, S. 949-954, S. 954; dazu: Fischer, R., Religionspädagogik, S. 80, 107 ff.
13. Vgl. Palmer Chr., Art. Dinter, S. 950, über Basedow, oder ebd., S. 954, über Dinter (die meisten seiner Schriften sind »wie sie zu Neustadt an der Orla auf Löschpapier gedruckt wurden, so auch indessen zu wirklicher Makulatur geworden«). Zur Auseinandersetzung mit Dinter vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 23; 4. Aufl., S. III. Andererseits hat für Palmer ab der 3. Auflage der Katechetik die Auseinandersetzung mit Dinter an Aktualität verloren; vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 23 und 34 f, mit 3. Aufl., S. 33 und 51 f, ferner 3. Aufl., S. 35 f: »Wir sehen jetzt weit zurück auf die katechetischen Kunststücke Dinters, auf die Kantische Philosophie, die Gräffe unter dem Namen »allgemeine Katechetik« feilbot; aber damit Form und Inhalt zu wahrer und lebendiger Einheit gelangten, mußte (S. 35) auch jene erst es versuchen, sich ohne diesen bis auf's Kleinste auszubilden« (S. 36). Im Bereich der Pädagogik wendet sich Palmer vor allem gegen F. A. W. Diesterweg, vgl. Kübel, R., Christian Palmer, S. 127: »Gegen Diesterweg, dessen Begeisterung und große Arbeitskraft für die Schule Palmer natürlich anerkennt, ist eigentlich fast jede Seite« der Pädagogik »Palmers geschrieben«.
14. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. X f; ders., Art. Kirche, in: Enzyklopädie, Bd. 4, Gotha 1864, S. 1-22, S. 12 ff.
15. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. VIII f: ». . . Sollte es denn nicht möglich sein, diesen Parteienggeist auch einmal zu überwinden . . . , wäre es nicht besser, wenn statt dieses unerquicklichen Haders alle, die auf dem Grund evangelischen Glaubens stehen, sich einigen würden gegen die beiden Hauptfeinde alles echten Christentums, den Materialismus und Ultramontanismus?« (S. VIII) »In den späteren Lebensjahren ist man zum Disput nicht mehr sehr aufgelegt . . . Es ist mir nie schwer geworden, einen

Daneben wäre es verfehlt, würde man Palmer eine unbewegliche, starre Haltung zuschreiben. Im Gegenteil, das Prinzip der Bewegung, der lebendigen Entwicklung ist gerade ein konstitutives Element seines religionspädagogischen Ansatzes¹⁶. So entfaltet Palmer seinen Entwurf von Auflage zu Auflage weiter¹⁷. Im Rahmen dieser Fortschreibung kommt es zu einer Art von Rück-Koppelungseffekt: Ab der 3. Auflage der Katechetik berücksichtigt Chr. Palmer J. Höflings »Sakrament der Taufe«¹⁸, ab der 4. Auflage setzt er sich mit Einwänden auseinander, die G. von Zezschwitz gegen die früheren Auflagen seiner Katechetik vorbrachte¹⁹.

Das Verhältnis zwischen den Ansätzen Chr. Palmers und G. von Zezschwitz ist nicht einlinig. Auf der einen Seite greift G. von Zezschwitz die Aufgabenstellung von Chr. Palmer auf, die Katechetik »wieder mit theologisch-kirchlichem Geiste« zu taufen, während Palmer nach Erscheinen der Katechetik v. Zezschwitz seine »Arbeit antiquiert« glaubte²⁰. Auf der anderen Seite wirft v. Zezschwitz Palmer vor, die gesetzte Aufgabe verfehlt zu haben, während Palmer gegen v. Zezschwitzs Konzeption einwendet, sie würde dem Gemeinschaftscharakter der christli-

Irtrum einzusehen und einzugestehen, aber ich kann auch keiner Autorität, keiner Zeitströmung und keiner Partei zu lieb meine Überzeugung verleugnen. Das findet freilich keine Gnade in dem dermaligen Parteientreiben, da man jeden, der nicht die Farbe trägt, die man selbst zu tragen beliebt, haßt oder schlecht macht, wenn man nicht vorzieht, ihn totzuschweigen. . .« (S. IX).

16. Vgl. die Definition des Organismusbegriffes bei Delitzsch, F., Theologische Briefe, hrsg. von W. Volck, Leipzig 1891, S. 31f, mit Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII f.

17. Vgl. die jeweiligen Vorworte.

18. Höfling, J., Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, Bd. 1 und 2, Erlangen 1846 ff; vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. V Anm.; 3. Aufl., S. 7 f, 13 u. ö.

19. Zezschwitz, G. v., System der christlich-kirchlichen Katechetik, Bd. 1: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte, Leipzig 1863, S. 3; dazu Palmer, Chr., Katechetik, 4. Aufl., S. 1 ff; 6. Aufl., S. 1 f.

20. Vgl. Zezschwitz, G.v., Der Katechumat, S. 4 (Die Aufgabe der Katechetik besteht darin, »diesen fremdvermittelten Gewinn so der Kirche zuzueignen, daß die Unterrichtsmethode, gereinigt von allen anhaftenden falschen Prinzipvorstellungen, in die Einheit des christlichen Prinzips aufgenommen und auf der kirchlichen Basis heimisch gemacht« erscheint) mit Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII; vgl. zum anderen die Bemerkung Palmers: »Ich gestehe, daß ich nicht daran dachte, der 5ten noch eine 6te Auflage folgen lassen zu dürfen, und ordentlich überrascht war, als mich der geehrte Herr Verleger dazu einlud. Namentlich seit die Katechetik meines gelehrten Erlanger Kollegen v. Zezschwitz erschienen ist, glaubte ich meine Arbeit antiquiert. . .« Doch »hoffe ich, . . . daß auch mein Buch aus den neueren Forschungen und Erörterungen einigen Gewinn gezogen haben wird« (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. VII).

chen Kirche zu wenig gerecht und an die »Hebammenkunst« der Sokratik erinnern²¹. Völlig kontrovers ist zwischen beiden die Funktion der Kirche innerhalb des katechetischen Handelns. Für G. v. Zezschwitz hat die Kirche eine Stellung, die nahe an eine Heilsmittlerschaft herankommt. Sie ist dementsprechend »eine *Erziehungsanstalt* zur Seligkeit«²². Bereits vor der Veröffentlichung der Katechetik v. Zezschwitz greift Palmer die »im Neuluthertum auftretende(n) romanisierende(n) Behauptung« an, »daß (wie wir in einer ganzen Bibliothek von Schriften »über die Kirche« von Kliefoth, Löhe, Münchmeyer u. a. lesen)« die Kirche eine »Gottgeordnete Heilsvermittlungsanstalt« sei²³. Palmer verwendet analog zu J. Höfling²⁴ den Anstalt-Gedanken »als das Sekundäre im Kirchenbegriff«. Kirchliche Erziehung ist – und das müßte R. Fischer im Blick auf seine Behauptung, »die Katechese« trage bei Palmer »den Charakter einer kirchlichen Indoktrination«²⁵ zu denken geben – dann eine »Erziehung zur Aktivität, zu selbständiger Ausübung der allgemeinen Christenrechte und Christenpflichten«, gegen allen »»blinden Glauben an die Auctorität der Kirche««, d. h. gegen »willenlose(r) Unterwerfung unter das bestehende Kirchenregiment als . . . unbedingte(r), auf selbständiges Denken verzichtende(r) Zustimmung zu allen kirchlichen Lehrsätzen«²⁶.

Einem Vorwurf G. v. Zezschwitzs kommt besondere Bedeutung zu. Er hält Chr. Palmer im Blick auf dessen katechetische Konzeption »Mangel an systematischer Anordnung und Entwicklung« vor²⁷. Er vermißt an ihr die sachgemäße Adaption von Schleiermachers enzyklopädischem Modell der theologischen Wissenschaften, wie er sie selbst versucht hat²⁸. Man könnte über diesen Einwand mit der Feststellung hinweggehen, daß Chr. Palmer von Anfang an entsprechende Impulse Schleiermachers fruchtbar zu machen²⁹ und je länger je mehr ihnen Raum zu geben versuchte³⁰. Mit

21. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 72 Anm. 2, bzw. ebd. S. 68 (vgl. dazu Zezschwitz, G.v., Der Katechumenat, S. 276 f, 622 f).

22. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 421; vgl. S. 76, 235, 279, 301, 306 f, 588, 698 ff.

23. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2.

24. Höfling, J., Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, S. 199 f.

25. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 105.

26. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 3.

27. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 3.

28. Vgl. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 2 ff.

29. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Katechetik, S. 889 ff; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 50: »Die Katechetik tritt in die Reihe der praktisch-theologischen Disziplinen ein. Wie diese alle aus dem Zentrum, dem Wesen der Kirche selber entspringen und wie demgemäß die Katechetik unter ihnen zu stehen komme, das hat . . . die theologische Enzyklopädie zu zeigen.« Palmer nennt in diesem Zusammenhang Schleiermacher (Schleiermacher, F., Kurze Darstellung des theologischen Studiums), daneben

einem derartigen Hinweis en passant aber wäre die Stoßrichtung des Angriffes von G. v. Zezschwitz nicht erkannt. Chr. Palmers Programm ist es nämlich, »das Ganze in lebendigem Zusammenhang, übersichtlich und durchsichtig« darzustellen³¹. Er will eine »wissenschaftliche Darstellung(en) der Katechese als einer organischen Fundamentaltätigkeit der Kirche« geben³². Dementsprechend motiviert er die Veröffentlichung seiner Katechetik: Er will die religionspädagogische Theorie und Praxis an Detailfragen nicht weiter vorantreiben³³. Er möchte im Bereich der Religionspädagogik »das Ganze eben als Ganzes erkennen« lassen³⁴. So ist der Vorwurf G. v. Zezschwitzs erheblich schwerwiegender, als man zunächst anzunehmen geneigt ist: Er zielt ins Zentrum der Konzeption Chr. Palmers.

Der Vorwurf weist zugleich der Untersuchung des religionspädagogischen Entwurfs von Chr. Palmer den Weg. Sie kann und darf sich nicht auf den Gegenstand der Katechetik im engen Sinn beschränken. Sie muß weiter ausgreifen und den allgemeinen theologischen Standort Palmers in die Analyse einbeziehen. Seine theologische Heimat ist die württembergische Sonderform jener allgemeinen Erweckungsbewegung, die sich seit 1780 in Deutschland auszubreiten begann³⁵. Ihre beiden, zeitlich gegen-

»Marheinekés Entwurf der Praktischen Theologie, Berlin 1837, Nitzschs Programm von 1831: *Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam*; Rosenkranzs Enzyklopädie und Schweizer: *Über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie*, Leipzig 1836«, ferner die Praktischen Theologien von Pelt (Kiel 1843) und Hagenbach (2. Aufl. Basel 1845); vgl. dazu Rössler, D., *Prolegomena*, S. 357 ff; Bockwoldt, G., *Religionspädagogik*, S. 30 ff.

30. So ist das Grundsatzkapitel »Kirchliche Basis« bzw. »Bedeutung und Stellung der Katechese im Leben der Kirche« (6. Aufl. der Katechetik) im Verlauf der Neuauflagen um über das Doppelte erweitert worden (von 31 auf 67 Seiten).

31. Palmer, Chr., *Die Moral des Christentums*, Stuttgart 1864, S. VII. Vgl. die jeweiligen Gliederungen der Werke Palmers (z. B. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. XIII f; ders., *Die Moral des Christentums*, S. VII), aber auch Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein-Buch 2762, Frankfurt 2. Aufl. 1973 (Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807), S. 127.

32. Palmer, Chr., *Art. Katechetik*, S. 889.

33. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. VIII: »Freilich wird mir mancher, wenn er . . . Neues in meinem Buch erwartet, nach Durchlesung desselben entgegenhalten, daß alle die Dinge, die ich in den Kreis der Katechetik hereingezogen habe, anderwärts in einer Menge von Schriften besprochen seien. . .«

34. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. VIII; Palmer fährt fort: » . . . alle jene einzelnen Momente, die in zahllosen Flugschriften behandelt werden, haben doch erst (S. VIII) durch organisches Hervorwachsen aus demselben als seine Glieder ihren rechten Halt und ihre volle Bedeutung« (ebd. S. IX; vgl. S. 290 f).

35. Vgl. auch Palmer, Chr. *Katechetik*, 2. Aufl., S. 172: Stoffplan für Kirchengeschichte, Nr. 28: »Wiedererwachen kirchlichen Sinnes; Jubelfest von 1817 (auch die Wirkung

einander versetzten Entwicklungsbögen bilden die Exposition zum Ansatz Chr. Palmers. Es ist selbstverständlich, daß beide nicht streng voneinander zu trennen sind. Sie beeinflussen sich wechselseitig auf vielfältige Weise. Da sie jedoch nicht synchron zueinander verlaufen, ergibt sich zwischen beiden Entwicklungen ein breites Spannungsfeld³⁶.

2.2. Die Neuentdeckung des kirchlichen Lebens

Der erste Entwicklungsbogen spannt sich vom einzelnen »erweckten« Christen hin zur kirchlichen Gemeinschaft³⁷. Die Begriffe Gemeinde, Gemeinschaft, Kirche erhalten aus diesem Grund in der Konzeption Palmers eine Schlüsselfunktion.

Die Neuentdeckung des kirchlichen Lebens geht nicht auf ein einmaliges Ereignis oder einen speziellen Entschluß zurück. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines längeren Prozesses. Der Vorwurf G. v. Zezschwitz wird angesichts dieses Sachverhaltes Chr. Palmer nicht gerecht. Palmers historische Situation bringt es mit sich, daß er keinen festen »Stand-Ort« hat. Er ist noch nicht am Ziel, er ist auf dem Weg. Die Wendung zur kirchlichen Gemeinschaft hat er bereits vollzogen³⁸, das konfessionelle Bewußtsein noch nicht erreicht³⁹. Das Bekenntnis erhält zwar für Palmer

der langen Drangsale nicht zu vergessen). Jubelfest von 1830. Zeichen dieses Erwachens, z. B. Bibel- und Missionsgesellschaften.« – Die Bemerkung R. Fischers (Fischer, R., Religionspädagogik, S. 75), »Palmer ist als Theologe nicht wie etwa J. T. Beck dem württembergischen Pietismus (bzw. der Erweckungsbewegung) zuzurechnen«, ist zu undifferenziert und deshalb korrekturbedürftig.

36. Dazu instruktive Einblicke in die theologische Situation Deutschlands bei Fagerberg, H., Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, deutsch Wiesbaden 1952.
37. Vgl. vor allem Thomasius, G., Das Wiedererwachen des evang. Lebens der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800-1840), Erlangen 1867.
38. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII und IX: »Ich habe das kirchliche Leben, in welchem ich persönlich wurzle und dessen Formen auch meine amtliche Wirksamkeit in ihrer Art bedingen, deshalb auch nirgends zu verleugnen gesucht, da ich glaube, daß selbst für den unter andern Anschauungen und Jugenderinnerungen Aufgewachsenen durch jene Treue gegen die Landeskirche das Ganze der Darstellung mehr Fleisch und Blut, mehr Charakter gewinne.« (Vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 626 ff).
39. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2: Chr. Palmer wendet gegen die Konzeptionen Kliefoths, Löhes und Münchmeyers ein, daß der wahre Inhalt der Kirche hier »nicht etwa Menschen, sondern Sachen, nicht Personen, sondern Ordnungen seien, nämlich Wort, Sakrament und das mit der Verwaltung dieser Dinge betraute heilige Amt. . .« Siehe auch den ganzen Artikel Kirche.

bereits eine zentrale Funktion. Es verbindet sich für ihn damit jedoch noch kein primäres Interesse an der »Wahrung der Symbole« im Sinn der konfessionellen Theologie⁴⁰. Es markiert seiner Meinung nach vielmehr den Initiationsakt der christlichen Gemeinde. »Das Bekenntnis ist es, durch welches die Kirche selbst erst wird, und zwar auf gedoppelte Weise: erstlich, indem sie das Symbol feststellt« und »zweitens, indem sie zu dem Einmal festgestellten Symbol ihre neuen Glieder immer wieder hinführt, um sich selbst immer neu zu erzeugen«⁴¹.

Damit ist für Chr. Palmer auch das Ziel alles religionspädagogischen Handelns festgelegt. Es geht um »das eigene Bekenntnis des Täuflings, worin der Glaube als die freie Tat erscheint, durch welche die Gnade, die ihm voranging und ihn selbst erweckt hat, dankbar angenommen und sich zugeeignet wird . . . Auf Erzielung des *Bekenntnisses* also ist es mit der katechetischen Tätigkeit abgesehen«⁴².

Die Doppelfunktion des Bekenntnisses teilt das kirchliche Handeln am jungen Menschen in zwei einander korrelierte Bereiche. Chr. Palmer faßt daher »die Aufgabe des Katecheten und somit auch die der Katechetik« in eine zweigliedrige »runde Definition« zusammen: »Die *Katechese* ist diejenige Tätigkeit der Kirche, durch welche sie die in ihr geborene und getaufte Jugend mittelst gemeinsamer Unterweisung in der kirchlichen Lehre und gemeinsamer Erziehung für's kirchliche Leben zur Gemeinde heranbildet«⁴³. Dementsprechend gliedert Chr. Palmer seinen religionspädagogischen Entwurf: »Der obigen Definition der Katechese gemäß zerfällt die Katechetik in zwei Hauptteile; der erste hat die Unterweisung in der kirchlichen *Lehre*, der zweite die Erziehung zum kirchlichen *Leben* zum Inhalte«⁴⁴. Die Entfaltung des ersten Hauptteiles enthält gegenüber dem Aufbau der bisherigen katechetischen Werke ein Novum. Anstelle der in ihnen jeweils isoliert vorgenommenen Beschreibung der Situation des Jugendlichen, der Lernziele bzw. der Lerninhalte, der Didaktik und Methodik⁴⁵, versucht Palmer, alle diese Faktoren des Unterrichtsprozesses unter dem Aspekt lebendiger Einheit, als Konstrukt wechselseitiger Interdependenzen darzustellen⁴⁶. In dieser Intention spiegelt sich eine

40. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 22.

41. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 51.

42. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 33; vgl. 311 f: »Das Ziel des Katechumenats ist das von der Kirche geforderte Bekenntnis« (S. 311). »Beharrt nun die Kirche auf diesem Bekenntnis, wie sie hoffentlich zu aller Zeit tun wird. . .« (S. 312).

43. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 49 f.

44. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 52.

45. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 76.

46. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 53: »Der Abschnitt von der Unterweisung in der Lehre nun darf, wenn er nicht, wie so oft geschehen, in eine falsche und verderbliche Abstraktion fallen will, Stoff und Form nicht auseinanderreißen . . . Er wird sich

weitere Leitvorstellung Chr. Palmers wieder. Sie weist auf sein Verhältnis zum zweiten, von der Erweckungsbewegung ausgehenden Entwicklungsbogen.

2.3. Die Entwicklung des spekulativen Ansatzes

Der zweite Entwicklungsbogen geht vom unreflektierten Bekehrungserlebnis aus und führt zur systematischen Durchdringung des Erfahrenen in Lehre und Bekenntnis⁴⁷.

Die Urteile über den theologischen Standort Chr. Palmers legen die Vermutung nahe, daß Chr. Palmer auch im Rahmen dieses Entwicklungsbogens noch unterwegs ist. Einerseits lassen sich in seinen Ausführungen Züge eines biblischen Pietismus nachweisen⁴⁸. Andererseits sehen Th. Schott⁴⁹ und M. Thom⁵⁰ in Palmer einen Supranaturalisten. J. Knapp⁵¹, H. Franzen⁵² und R. Fischer⁵³ schließlich rechnen ihn zu den Vermittlungs-

vielmehr nach denjenigen Stufen zerteilen, welche den Hauptstufen des Jugendalters selbst adäquat sind.« Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 76 f: »Das Katechesieren (auch im weiteren Sinne. . .) ist eine eigentümliche Methode, ein spezielles Verfahren, das jenen Stoff in bestimmter Weise schon anordnet und verteilt und das bis auf den einzelnen Unterrichtssatz herab seinem eigenen (S. 76) Gesetze folgt. Das muß also zuerst in's Licht gesetzt werden; dann erst ist im Einzelnen zu zeigen, wie nun der Stoff auf den verschiedenen Stufen in dieser katechetischen Methode sich darstellt. So allein entgehen wir allem abstrakten Regelwerk. . .«

47. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 22: »Sowohl Rationalismus wie Erweckung hatten das Gemeinsame, daß sie sehr wenig Verständnis für die trennenden Lehrunterschiede zeigten.« Das änderte sich aber im Laufe der Entwicklung. »Die ursprünglich für theologische Differenzen sehr wenig interessierte Erweckungsfrömmigkeit entwickelte sich zu einer konfessionellen Theologie. . .«

48. Vgl. die Würdigung Chr. A. Danns durch Chr. Palmer (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 324), die Widmung der 2. Auflage der Katechetik für Fr. J. Ph. Heim (Tuttlingen); ferner Palmer, Chr., Artikel Bengel, in: Enzyklopädie, Bd. 1, Gotha 1859, S. 556-560; Schott, Th., Artikel Palmer, S. 105; Knapp, J., Artikel Palmer, S. 617, 620.

49. Th. Schott spricht vom Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule (Schott, Th., Art. Palmer, S. 105). Dagegen Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 604; 3. Aufl., S. 36 f; 2. Aufl., S. 294 (im Blick auf Luthers Kleinen Katechismus): »Darüber sind wir hinaus; markten, wie es der Rationalismus und ein unkirchlicher Supernaturalismus getan hat, das geht nicht mehr. . .«

50. Thom, M., Palmers Stellung zu Religion und Religionsunterricht, S. 3 f.

51. Knapp, J., Art. Palmer, S. 620.

52. Franzen, H., Palmer als Theoretiker der Erziehung, S. 36; ähnlich Dienst, K., Art. Palmer, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 34.

53. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 76.

theologen, eine Zuordnung, die sich auf eine Bemerkung Chr. Palmers stützen kann⁵⁴.

Die nähere Analyse seiner Konzeption macht deutlich: Chr. Palmer hat die Phase der sich selbst noch nicht reflektierenden Erweckungsfrömmigkeit hinter sich gelassen. Er versucht, den Glaubensprozeß zu analysieren⁵⁵ und der in der Erweckungsbewegung angelegten Gefahr einer subjektivistischen Verengung der Frömmigkeit entgegenzuwirken⁵⁶. Dabei begegnet er dem Programm der Vermittlungstheologie⁵⁷. In dem von ihr gesteckten Rahmen nimmt Palmer Impulse aus der Konfessionellen Theologie auf⁵⁸. Vor allem aber schließt er sich der Spekulativen Theologie⁵⁹ an, wie sie nach Schleiermacher u. a. von Carl Immanuel

54. Palmer, Chr., *Die Moral des Christentums*, S. VII: »Wem es beliebt, dies Vermittlungstheologie zu nennen, der mag es tun; wir achten es nicht als einen Schimpf, wenn es auch als solcher gemeint ist, denn Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches zu vermitteln, dazu ist der Herr in die Welt gekommen. . .«

55. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 58 ff: Die religiöse Anlage.

56. Palmer wendet sich gegen die »pietistische Richtung«, die sich »auf einen Standpunkt subjektiver Frömmigkeit festgebannt hat, von dem aus Alles ohne Unterschied als vom Übel betrachtet wird, wovon sich nicht nachweisen läßt, daß es unmittelbar zum Seligwerden hilft. . .« (Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 163).

57. Gut zusammengefaßt bei Schott, E., Artikel Vermittlungstheologie, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1362: Die Vermittlungstheologen »formulierten ihr Programm in den 1828 gegründeten ThStKr« (= Theologische Studien und Kritiken). »Es galt, alle zu sammeln, die der Meinung zustimmten, daß es zu keiner Zeit, am wenigsten in der Gegenwart, »der wahren Vermittlungen zu viel geben könne.« Schlichter biblischer Glaube und wissenschaftlicher Geist sollten sich gegenseitig durchdringen. . .«

58. Vor allem von Sartorius, E., *Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evang.-kirchlichen Moraltheologie*, Stuttgart, I 1840 II 1844, und Harleß, A. v., *Christliche Ethik*; vgl. Palmer, *Katechetik*, 2. Aufl., S. 34, 334 f, 355, 391, 397, 418, 432 ff, 475 f.

59. Zur Spekulativen Theologie eine Bemerkung Schellings in: ders., *Philosophie der Mythologie*, 1. Buch: Der Monotheismus, in: *Sämtliche Werke*, Münchner Jubiläumsausgabe, 6. Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter: *Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854*, Unveränderter Neudruck, München 1965, S. 277: »Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich so genannten, sondern auch die Philosophen verstehe, inwiefern sie mit spekulativer Theologie sich beschäftigen. . .)« Ferner: Märklin, Chr., *Darstellung und Kritik des modernen Pietismus*, Stuttgart 1839, S. 279 f: »Die Hauptdenkweisen unserer Zeit« sind »der jetzt allerdings, wenigstens in der Wissenschaft, im Verschwinden begriffene Supranaturalismus, der Rationalismus und die neuere, wenn wir sie so nennen wollen, spekulative Theologie.«

Zur Spekulativen Theologie vgl. auch Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 222; Hirsch, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 5, 5. Aufl., Gütersloh 1951,

Nitzsch⁶⁰ und Richard Rothe⁶¹ vertreten wurde. Der Organismusgedanke, die Subjekt-Objekt-Vorstellung und –beiden übergeordnet – das *ἐν καὶ πᾶν* der Tübinger Freunde Schelling, Hegel und Hölderlin⁶² werden nun die Schlüsselbegriffe der Konzeption Palmers. Er führt sowohl Schellings These weiter, nach der unser Wissen »ein System« ist, »d. h. ein Ganzes,

S. 379 ff; sowie Hegels Ausdruck der »spekulative (n) Philosophie« (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 31).

60. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 50, 345, 400, 489 f, u. ö.; 6. Aufl., S. XI: »Hengstenberg ist mir ebenso antipatisch wie Schenkel; bei Schleiermacher finde ich viel mehr Wahrheit als bei jenen beiden und ihresgleichen, und was ihm fehlt, das bietet mir Nitzsch in reichlichem Maße an, mit dem ich mich darum unter allen Theologen weitaus am meisten verwandt weiß. Eine einzige Predigt von Nitzsch hat mir immer noch mehr dargeboten, als vieles Reden, dessen Urheber angebetete Namen tragen.« Vgl. auch die neue Anmerkung Palmers in *Katechetik*, 6. Aufl., S. 328: »Daß meine . . . Behandlung der Gotteslehre Widerspruch hervorrufen werde, darauf konnte ich von Anfang an rechnen; allein nach abermaliger Abwägung der Gründe und Gegengründe steht mir die Überzeugung aufs Neue fest . . . Der Kundige wird erkennen, daß die oben folgende Entwicklung der göttlichen Eigenschaften in wesentlichen Punkten mit der Deduktion Nitzsch's (in seinem System der christlichen Lehre) verwandt ist.«

Zum Verhältnis C.I. Nitzschs zur Spekulativen Theologie vgl. Nitzsch, C. I., *System der christlichen Lehre*, 3. Aufl., Bonn 1837, S. VII und 19 f. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Spekulativen Theologie bietet J. T. Beck (*Vorlesungen über christliche Glaubenslehre*, Vorwort, hrsg. von J. Lindenmeyer, Gütersloh, 2. Aufl., 1886 f, S. 19 ff, 43 ff, 109 ff).

61. Ab der 4. Auflage von Palmers *Katechetik* wird Rothe, R., *Theologische Ethik*, Bde. 1-5, 2. Aufl., Wittenberg 1867, stärker berücksichtigt: Palmer, Chr., *Katechetik*, 4. Aufl., S. 55, 63, 256, 319 u. ö. Zum Verhältnis R. Rothe – Spekulative Theologie vgl. Rothe, R., *Übersicht der theologischen Ethik* (aus der Handschrift hrsg. von R. Ahrendts, Bremen 1895), S. 1 ff, 25 ff; ders., *Theologische Ethik*, Bd. 1, S. VI, 3 ff.
62. Vgl. zum Begriff »Organismus« Delitzsch, F., *Theologische Briefe*, S. 30 f, *Organismusvorstellung bei Schelling*: z. B. Schelling, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Bd. 254 (Phil. Bibliothek), hrsg. von R. E. Schulz, Hamburg 1957, S. 157 ff; bei Hegel: z. B. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 39, 43. Über Schelling gelangt die Organismusvorstellung auch in den Bereich der katholischen Theologie: z. B. Klee, E. W., *System der katholischen Dogmatik*, Bonn 1831, S. 110, 128.

Organismusvorstellung bei Sartorius, E., *Die Lehre von der heiligen Liebe*, I, S. 13 f; bei Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 23 ff, 40 ff u. ö.; bei Beck, J. T., *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre*, 1. Aufl., I S. 29 ff, 52, 69, 77, 111 f, 125, 548; II, S. 11; bei Rothe, R., *Theologische Ethik*, Bd. 1, 2. Aufl., S. 442 ff u. ö.; ders., *Übersicht*, S. 33 f, 46 ff u. ö., bei Palmer, Chr., *Art. Schule*, in: *Enzyklopädie*, Bd. 7, Gotha 1869, S. 927-955, S. 939, 953; ders., *Pädagogik*, I, S. 118 u. ö.

Zur Subjekt-Objekt-Vorstellung vgl. u. a. Schelling, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, S. 21 ff; Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 28, 32, 38 u. ö., Nitzsch, C. I., *System der christlichen Lehre*, S. 28, 70, 109, 131, 27: Nitzsch spricht von einer »subjektiven und objektiven Religion«; Harleß, A. v., *Christliche Ethik*,

was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt«, als auch die Hegels: »Das Wahre ist das Ganze«⁶³.

Organisches Denken hat eine hohe Affinität zur geschichtlichen Entwicklung, zu »dem, was historisch geworden ist«⁶⁴, aber auch zur Kunst. Das beweist u. a. Schelling, das spiegelt sich im Werk Palmers. Der Gedanke des Künstlerischen bildet eine wesentliche Komponente seines Ansatzes. Sie darf keinesfalls außer acht gelassen werden, will man seine theologischen, pädagogischen und religionspädagogischen Aussagen verstehen und gerecht beurteilen. Wie Schelling Gott als Dichter empfinden kann⁶⁵, so ist für Chr. Palmer »das Transzendente und Wunderbare . . . seiner Natur nach verwandt mit dem Poetischen«. »Menschen, denen dieser poetische Zug fremd ist, werden schwerlich zu einer lebendigen Religiosität gelangen«⁶⁶. Wie die Kunst das Transzendente spiegelt, so soll die Gesamtkonzeption Chr. Palmers, »des Künstler(s) in der Theologie« (vgl. Anm. 66), durchaus den Charakter eines Kunstwerkes tragen.

Chr. Palmer arbeitet nun im Rahmen dieses die ganze Wirklichkeit umgreifenden Gesamtkunstwerkes auf vier Ebenen an jener Synthese, die

7. Aufl., S. 19 f u. ö.; dazu Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff, 308 u. ö.; ders., Art. Erziehung, in: Enzyklopädie, Bd. 2, 1860, S. 244-261, S. 245 ff; ders., Art. Erziehungsprinzipien, in: Enzyklopädie, Bd. 2, 1860, S. 287-296, S. 293 ff.

Zum Verhältnis zwischen Schelling, Hegel und Hölderlin siehe: Schulz, W., Einleitung zu F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, S. XI: »Die Formel für dieses Eine: $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ wurde zum Lösungswort der drei Tübinger Freunde Hölderlin, Hegel und Schelling. Hölderlin schrieb dieses Wort Hegel ins Stammbuch, und in den Frühschriften Schellings begegnet es uns wiederholt.« Gegen die Verwendung dieser Formel in der Theologie: Beck, J. T., Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, I, S. 45.

63. Schelling, F. W. J., System, S. 21, vgl. zu diesem Gedanken auch die folg. Seite; Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 22; vgl. ebd. 15: »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.« Vgl. Palmer, Chr., Die Moral des Christentums, S. VII; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII f, 290 ff u. ö.

64. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 90; vgl. 98, 1 ff.

65. Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, S. 271; vgl. auch ders., System, S. 276 ff; ähnlich Schleiermacher (vgl. Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, ihre Leistungen und ihre Schäden, 4. Aufl. der Schrift: Von Schleiermacher zu Ritschl, Gießen 4. Aufl., 1924, S. 23).

66. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, in: Enzyklopädie, Bd. 3, 1862, S. 917-929, 921.

Zur Bedeutung der Kunst vgl. auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 100, 119 ff, 268 ff; Knapp, J., Art. Palmer, S. 621: »Ja, der Ausdruck ist nicht« zu »hoch gegriffen, wenn Prälat Müller in Stuttgart ihn »den Künstler in der Theologie« genannt hat.«

für viele Philosophen und Theologen, aber auch Pädagogen im 19. Jhd. das ersehnte Ziel bedeutet.⁶⁷

- An der Synthese individueller Wirklichkeitserfahrung, die alle Teilelemente zu einheitlicher Lebensgestaltung verknüpft.
- An der Synthese theologischer Reflexion der Wirklichkeitserfahrung, indem er die theologischen Schulen seiner Zeit zu einem Ganzen zusammenzuschließen versucht.
- An der Synthese von Erweckung und Spekulation, sofern er bestrebt ist, beides festzuhalten: die spontane »Herzenerfahrung«⁶⁸ und die kunstvollen gedanklichen Konstruktionen des deutschen Idealismus, wie sie Hegel und Schelling bieten⁶⁹.
- An der Synthese aller Teilelemente der Wirklichkeit⁷⁰.

Die Intention – genauer: die Sehnsucht! – nach Synthese weitet das Arbeitsfeld Palmers in unerhörter Weise aus. Alles, was wirklich ist, geht

67. Ballauff, Th. (Bd. 1), Ballauff, Th./Schaller, K. (Bd. 2 und 3), Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, in: Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hrsg. von F. Wagner und R. Brodführer, Freiburg/München, Bd. 1 1969, Bd. 2 1970, Bd. 3 1973, Bd. 3 S. 66, 66 ff.

Vgl. auch K. Barth zu Schleiermachers Intention zur Synthese: Barth, K., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Unveränderte Textwiedergabe nach der 3. Aufl. 1960 (1. Aufl. 1946), Siebenstern-TB, Hamburg 1975, S. 382 ff.

68. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326; vgl. S. 216, 488, 541 f und 222: Die »christlich-spekulative Wendung«, daß »Christus auch *mir* und *in mir* geboren wird«, ist eine der »evangelischen Grundtatsachen«. Hier unterscheidet sich Chr. Palmer grundlegend von Schleiermacher, der sich von der Erweckungsbewegung deutlich absetzt; vgl. dazu Fischer, R., Religionspädagogik, S. 31 f.

69. Auch für Palmer gilt H. Fagerbergs Bemerkung über die theologische Neubessinnung nach 1830: »Sowohl Hegel wie Schelling bereiteten durch ihre Philosophie den Boden vor und machten ihn für neue Aussaat empfänglich« (Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 51; zu Schelling vgl. z. B. Stählin, Art. Thomasius, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck, Bd. 19, Leipzig 1907, S. 739-745, 739). Palmer nimmt vielfach auf Hegel Bezug (vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Staat, in: Enzyklopädie, Bd. 8, Gotha 1871, S. 130-144; ders., Katechetik, 3. Aufl., S. 37 f; ders., Pädagogik, 4. Aufl., S. 90, 209, 290, 409, 425, 433, 476); er hat dessen Phänomenologie des Geistes studiert (Palmer, Chr., Art. Aufklärung, in: Enzyklopädie, Bd. 1, Gotha 1859, S. 290-298, S. 291). Daneben ist Palmer an Schelling orientiert. Obwohl er ihn expressis verbis nicht zitiert, kennt er dessen Ansatz und würdigt ihn. Das zeigt sich z. B. darin, daß Palmer dem Pädagogen Graser einen »gewissen(r) Einfluß namentlich Schelling'scher Ideen« bescheinigt und dies ausdrücklich positiv vermerkt (Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 60; vgl. zu Schellings Einfluß auf Palmer auch Palmer, Chr., Die Moral des Christentums, S. 17). Palmers Verbindung zu Schelling dürfte vorwiegend eine indirekte, d. h. über die spekulative Dogmatik bzw. Ethik vermittelte sein. Das würde in einer Beobachtung H. Fagerbergs seine Bestäti-

ihn an. Wie das reine Weiß nur durch die Summe *aller Farben* entsteht, so entscheidet sich für Palmer Gelingen und Mißlingen seines Werkes an der Vereinigung *aller* Teile. Das hat etwa für den Bereich der Erziehung zur Folge, daß sich Palmer nicht auf Religionspädagogik im traditionellen Sinn beschränken kann. Er muß vielmehr alle Formen erzieherischen Tuns, von der Universität bis zur Taubstummenarbeit, in seinen Entwurf einbeziehen.⁷

Diese Intention hat *auch* Konsequenzen für die Darstellung der Werke von Chr. Palmer. Wenn es in der Religionspädagogik so etwas wie Werktreue gibt (und es gibt sie!), dann muß Palmers Konzeption auch als *Ganzes* dargestellt werden. Sie lediglich – wie es die bisherigen Bearbeiter getan haben – sektoral darstellen zu wollen heißt: sie in ihrem eigensten Sinn *nicht* darzustellen.

Für Schelling wie für Hegel ist das Gesamtsystem der Wirklichkeit nicht eine ein für allemal feststehende Größe, sondern sie ereignet sich im Vollzug einer sich entfaltenden und wieder zusammenschließenden Entwicklung⁷¹. Dementsprechend zeigt sich die Konzeption Palmers – hierin auch eine zentrale Intention Schleiermachers aufgreifend⁷² – als ein

gung finden, der darauf hinweist: »Besonders Schelling scheint nicht zuletzt durch seine »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803, 2. Aufl. 1830) zu einem Aufschwung sowohl der katholischen wie der protestantischen Theologie Süddeutschlands beigetragen zu haben« (Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 51).

Zur Verbindung der spekulativen Dogmatik bzw. Ethik zu Schelling vgl. z. B. Nitzsch, C. I., System, S. 123, mit Schelling, System, S. 57 ff, 261; Nitzsch, C. I., System, S. 138 f, mit Schelling, System, S. 60, 269; vgl. ferner den Verweis C. I. Nitzschs (System, S. 311) auf Ph. Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, 1. Aufl., 1819. Zum Verhältnis Marheinekés zu Schelling vgl. Fahlbusch, E., Art. Marheineke, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 744; im übrigen: Schott, E., Art. Spekulative Theologie, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 234.

Auch zwischen R. Rothe und dem frühen Schelling bestehen enge Verbindungen: Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, S. 76, 82, 85 f, 90 f, 94, 103 ff u. ö. Dagegen wird der späte Schelling von Rothe abgelehnt: Rothe, R., Theol. Ethik, S. 77, 93.

70. Chr. Palmer folgt hier Nitzsch, C. I., System, S. 70, 95 ff, bes. 106, 109, 113 ff, und Schleiermacher, vgl. Scholz, H., Einleitung zu F. Schleiermacher. Kurze Darstellung. S. XXXVI f: »Schleiermachers Theologie ist die reife und gediegene Frucht einer synoptischen Weltansicht. . . (XXXVI) . . . er wollte das große Problem der Synthese nicht, wie die meisten vor ihm und nach ihm, der Virtuosität des Subjektes überlassen, sondern an dem Objekte selbst wirksam und mit überzeugender Besonnenheit einer probehaltigen Lösung entgegenführen. Die ganze Schleiermachersche Theologie ist schließlich nichts anderes als der begriffliche Ausdruck dieses Lebensgefühls.«

71. Schelling, F. W. J., System, S. 156 ff; Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 23 ff, 109 ff.

72. Vgl. Barth, K., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd. 2, S. 387 ff, über die zwei Pole in der Theologie Schleiermachers.

Wechselspiel zweier einerseits entgegengesetzter, andererseits aufeinander bezogener Entwicklungslinien. Sie sind in Weiterführung von Schellings »Kategorie der Wechselwirkung«⁷³ und in Vorschattung des Wirklichkeitsmodelles von Paul Tillich⁷⁴ bzw. (sieht man auf den religionspädagogischen Bereich) von K. E. Nipkow⁷⁵ auf Korrelation hin angelegt: Der Bewegung des menschlichen Subjekts zu Gott als dem absoluten Objekt korreliert die Bewegung Gottes, des absoluten Subjekts, zum Menschen als seinem irdischen Objekt⁷⁶.

Mit dieser Interpretation versucht Chr. Palmer, die zentrale Intention der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelten theologischen bzw. philosophischen Neuansätze für die Religionspädagogik fruchtbar zu machen. Ein derartiges Programm erhebt einen hohen Anspruch. Palmer muß sich fragen lassen, ob bzw. wie weit er ihn einlösen kann und es ist denkbar, daß er bei dem entsprechenden Versuch in eine Dimension theologischer bzw. philosophischer Reflexion abgedrängt wird, die seine systematischen Fähigkeiten überfordert.

Doch auch wenn dies nicht der Fall ist, sind die Schwierigkeiten nicht behoben. Es stellen sich vielmehr neue Probleme: Es könnte sich erweisen, daß das Bemühen um eine Synthese von Erweckung und Spekulation einen Widerspruch in sich bedeutet, der sich nicht überbrücken läßt. Dies hätte für das Werk Chr. Palmers eine einschneidende Folge. Es würde ihn in letzter Konsequenz vor die Alternative stellen, entweder auf zentrale Leitvorstellungen der Erweckungsbewegung zu verzichten oder sich von seinem Gott-Welt-System zu distanzieren.

2.4. Aspekte der Darstellung

Im Verlauf dieser Untersuchung sollen die beiden Bewegungslinien im Ansatz Palmers nachgezeichnet werden. Sofern beide auf eine Synthese hin angelegt sind, gliedert sich dabei die Analyse in drei Teile:

– Im Abschnitt »Die Genese des subjektiven Glaubens« wird der Weg

⁷³ Schelling, F. W. J., System, S. 163.

⁷⁴ Vgl. z. B. Tillich, P., Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Gesammelte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 4, Stuttgart 1975, S. 32 ff.

⁷⁵ Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1 (I) und 2 (II), G. T. B. 105/106 Gütersloh 1975, I, S. 168-197, 211 ff u. ö.

⁷⁶ Vgl. dazu auch Nitzsch, C. I., System, S. 27; Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 52; Palmer, Chr., Art. Pestalozzi, in: Enzyklopädie, Bd. 5, Gotha 1866, S. 860-886, S. 884 unterscheidet die »subjektiven Faktoren der Religion« von »dem Objektiven, der Lehre von Gott und seinem Reiche, wie Schrift und Kirche sie darbieten«. Zur Korrelationsvorstellung vgl. auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 122 f.

des Menschen zu Gott hin dargestellt. Dieser Weg ist nach Palmer Gegenstand aller religionspädagogischen und pädagogischen Bemühungen in Theorie und Praxis.

- Im Abschnitt »Die Genese des objektiven Glaubens« wird der Weg Gottes zum Menschen aufgezeigt, wie ihn Palmer in seinem systematischen Ansatz darlegt.
- Im Abschnitt »Vermittlungsversuche zwischen objektivem und subjektivem Glauben« wird dem Verhältnis beider Entwicklungslinien auf überindividueller und individueller Ebene nachgegangen: im Bereich von Kirche (bzw. Staat) und im Bewußtsein des jungen Menschen. Im Blick auf den jungen Menschen wird zugleich das Grundproblem aller Religionspädagogik thematisiert: die Frage nach der »Lehrbarkeit von Religion« bzw. der Vermittelbarkeit von Glauben.

Die spezifische Struktur des Ansatzes von Palmer stellt einer sachgerechten Darstellung ebenso große Probleme entgegen wie deren Rezeption. Aus Gründen der Transparenz muß die Konzeption Palmers bei ihrer Wiedergabe in Teile auseinandergelegt, ihr zusammenhängender, von ständiger Bewegung geprägter Organismus gleichsam zerschnitten werden. Selbst wenn man versucht, unter größtmöglicher Schonung, also auf dem Weg einfühlenden Begreifens, Schicht um Schicht offenzulegen, um zum Kern der Konzeption Palmers vorzudringen – selbst dann läßt sich die Gefahr von Verfälschungen seiner ursprünglichen Intention nicht vermeiden. So müssen schließlich alle Trennungen und Festschreibungen wieder aufgelöst, die Teilaspekte wieder zum Ganzen zusammen-gelesen werden.

3. DIE GENESE DES SUBJEKTIVEN GLAUBENS

3.1. Subjektiver Glaube als Korrelation individueller und überindividueller Entwicklungsprozesse

Die Bewegungslinie des subjektiven Glaubens hat nach Palmer im menschlichen Subjekt, genauer: im menschlichen Selbstbewußtsein ihren Ausgangspunkt¹. Es ist, obschon im letzten mit dem objektiven Sein identisch, innerhalb unserer Wirklichkeit eine eigenständige Größe. Als solche stellt es im Sinne Schleiermachers² einen »Mikrokosmos« dar, der in Abschattung des umfassenden Organismus des Seins die Züge einer »eigne(n) geistige(n) Organisation«³ bzw. eines »Geistesorganismus« trägt⁴. Zur näheren Bestimmung dieser »subjektive(n) Organisation«⁵ bietet sich für Chr. Palmer an, auf einen Gedanken Schellings zurückzugreifen.

Nach Schelling ist »die Intelligenz« des menschlichen Individuums »ein unendliches Bestreben, sich zu organisieren«⁶, wobei das Agens die Subjekt-Objekt-Spannung bildet. Ist es doch der »Grundcharakter des Ichs, daß es sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist«⁷. Beide »ursprünglich Entgegengesetzte . . . *heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich*. Das Subjekt behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegensatz gegen das Subjekt, d. h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen kann es nie kommen, eben deswegen, weil jedes nur im Gegensatz gegen das andere das ist, was es ist. Beide sollen also vereinigt sein«⁸. Dabei hat sowohl die subjektive wie die objektive Wirklichkeit ihre Wurzel im Ich. »Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch alles, was für sie ein Äußeres ist, von innen heraus sich angebildet; und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Selbstbewußtsein, wie der individuelle Organismus das feinere unmittelbarere Organ desselben ist«⁹.

1. Vgl. auch Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 19 ff.

2. Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 50; ähnlich: Schelling, F. W. J., System, S. 158 ff.

3. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 130; vgl. S. 64.

4. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 94; vgl. ders., Pädagogik, 1. Aufl., I. S. 111.

5. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 74.

6. Schelling, F. W. J., System, S. 159.

7. Schelling, F. W. J., System, S. 151; vgl. 58 ff.

8. Schelling, F. W. J., System, S. 60.

9. Schelling, F. W. J., System, S. 158.

Chr. Palmer kann diesen Aspekt bei seinen Überlegungen zur Genese des subjektiven Glaubens weder global ablehnen noch uneingeschränkt übernehmen. Würde er ihn verneinen, müßte er das glaubende individuelle Selbstbewußtsein von objektiven Gegebenheiten abhängig machen oder gar ableiten, die von ihm unabhängig sind. Damit würde er jedoch das Konzept der beiden korrelativen Bewegungslinien zu Fall bringen. Würde er ihn bejahen, würde er nicht nur einem religiösen Solipsismus das Wort reden¹⁰. Er würde darüberhinaus – sofern Subjekt und Natur identisch sind¹¹ – den Gedanken der natürlichen Religion weiterführen, die in einer Art religionspädagogischer Sokratik dem einzelnen Menschen ins Bewußtsein zu heben wäre. Die Problematik einer natürlichen Religion hat jedoch schon C. I. Nitzsch aufgezeigt¹², die des Sokratisierens im Religionsunterricht die Katechesiermethode der Aufklärung erwiesen¹³. Beides ist daher für Chr. Palmer nicht annehmbar.

Er muß versuchen, einerseits an der Eigenständigkeit des Organismus des subjektiven Glaubens festzuhalten, andererseits zu verhindern, daß der subjektive Glaube lediglich als Ausdruck individuellen Selbstbewußtseins verstanden wird. Chr. Palmer entscheidet sich für eine Lösung, die als »Kehrwert« von S. Vierzig im Rahmen der neuen religionspädagogischen Theorie wieder aufgegriffen wird¹⁴. Er stellt dem (realen) individuellen glaubenden Subjekt ein (ideales)¹⁵ überindividuelles glaubendes Subjekt gegenüber. Bei S. Vierzig ist es die Gesellschaft, bei Chr. Palmer

10. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4.

11. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 19, 117.

12. Nitzsch, C. I., System, S. 49 f: »Ob sich nun gleich die Idee, oder die an sich wahre, ursprüngliche, vernünftige Religion . . . nicht unbezeugt gelassen. . . wie z. E. seit Sokrates unter den Hellenen. . . : so sind doch alle auf diesem Weg gewonnenen Besserungen (S. 49) entweder unmittelbar zugleich Verschlimmerungen gewesen, oder sie haben sich teils in intensiver, teils in ex- und protensiver Beziehung unvollständig und unfähig erwiesen, das gewissermaßen ursprünglich gewordene Grundübel zu heben. . . « (S. 50); vgl. auch S. 49 ff über die natürliche Religion.

13. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 59: »Der Schluß, den man machte, war einfach dieser: Ist die Religion im Menschen selbst angelegt, so bedarf es nur einer angemessenen Einwirkung von der Art, daß das Schlummernde geweckt und durch's Aussprechen zum Bewußtsein gebracht werde, um auch vollständig die Religion zum bewußten, wirklichen Eigentum des Menschen zu machen. So stand man allerdings auf völlig sokratischem Boden; die Katechetik war eine Hebammenkunst«; ebd. S. 75: Doch es ist »falsch und unnatürlich, die Idee Gottes für so fix und fertig im Menschen liegend zu halten, daß nun der Katechet nur gleichsam einen Flaschenzug anzubringen brauchte, um den Schatz aus der Tiefe der Seele in's klare Erkennen, aus dem Keller dunkler Gefühle in das luftige Stockwerk vernünftiger Begriffe heraufzuwinden.«

14. Vgl. 3. Die Genese des subjektiven Glaubens, Anm. 41; dazu: Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969, S. 30 f.

15. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 5.

die Kirche. Die Funktion der Kirche als überindividuelles Gegenüber des glaubenden Subjekts wirkt auf ihre Interpretation zurück. Die Kirche muß in enge Entsprechung zum individuellen glaubenden Subjekt gesetzt werden. Chr. Palmer sieht in ihr ein glaubendes Subjekt in höherer Potenz, gleichsam ein Kollektiv-Subjekt. Kirche ist dann »... – nach einer uns auch in anderen Verhältnissen ganz geläufigen Anschauung – »moralische Person« « bzw. eine eigenständige »Persönlichkeit«¹⁶. Als solche ist sie mehr als nur die »Summe des Einzelnen«. Sie tritt dem individuellen glaubenden Subjekt als »etwas über den Personen schwebendes, von ihnen und ihrer zufälligen Qualität unabhängiges«¹⁷ gegenüber.

In Abschattung der die ganze Wirklichkeit umspannenden Subjekt-Objekt-Relation kann sich nun innerhalb der subjektiven Bewegungslinie des Glaubens eine sekundäre Subjekt-Objekt-Relation ausbilden. In ihr repräsentiert die Kirche zum einen »das Allgemeine, das Objektive«¹⁸, auf das hin das individuelle glaubende Subjekt seiner Bestimmung nach angelegt ist¹⁹. Sie ist zum anderen »das Subjekt«, dem im glaubenden Individuum sein Objekt gegeben ist²⁰.

Der einzelne Gläubige und die Kirche stehen sich damit nicht beziehungslos gegenüber. Subjektive und intersubjektive Formen des Glaubens ermöglichen und bedingen sich vielmehr wechselseitig²¹. So bildet

16. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4 bzw. 5. Palmer verwendet hier einen Begriff, der bereits bei Schleiermacher gebraucht wird: Schleiermacher, F., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt, Teil 1, Unveränderter Abdruck der 2. Aufl., Halle 1830, § 125, 1 u. ö. Vgl. ferner Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 470: »Zugleich« sollte »allerdings durch jene geschichtliche Ausgießung auch die *Gemeinde* gestiftet werden, deren Wesen es ist, ... gleichsam Eine Person zu sein.«

17. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4, Vgl. auch ebd.

18. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 9: Gegenüber den Eltern, die das Individuelle verkörpern, vertritt der Geistliche als Vertreter der Kirche, »der auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung zu stehen berufen ist, das Allgemeine, das Objektive. ...«.

19. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46 f: »Es kann nämlich gewollt werden, daß der einzelne Mensch nach Gesinnung und Tat *für sich* ein rechter Christ werde. Es kann aber auch die Absicht sein, ihn nicht in diesem subjektiven Christentum verharren zu lassen, sondern dasselbe zum *kirchlichen* zu machen. Beides schließt einander nicht aus, vielmehr postuliert eines das andere ... Hier also handelt es sich darum, daß die Jugend in das Leben der Kirche, wie sich dieses in dem Organismus einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft gestaltet hat, hineinwachsen und so die Religiosität des Einzelnen mit der gemein-(S. 46) samen Religiosität in den Formen, worin sich diese ausprägt, zusammenschließen soll« (S. 47).

20. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 1, 7 u. ö.; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 111, hier wird Scherrer, Über Prinzip und Organisation der Kinderlehre, S. 26, zitiert.

21. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 248, wo Palmer Fichte, H., System der Ethik, II 1,

sich innerhalb der subjektiven Bewegungslinie des Glaubens ein Regelkreis aus: Die Kirche als die intersubjektive (= objektivierte) Erscheinungsweise des subjektiven Glaubens verwirklicht sich im individuellen glaubenden Subjekt in dem Maße, in dem dieses in der Begegnung mit der Kirche zu sich selbst findet. Bei dieser Interpretation kann von einer »kirchlichen Indoktrination« des Einzelnen²² keine Rede sein. Kirche und Glaubender sind korrelativ aufeinander bezogen. Es geht ebenso sehr darum, »daß der einzelne Mensch durch die« in der Kirche repräsentierte »objektive Religion der Heilsgüter teilhaftig, d. h. selig werde, als andererseits, daß« die Kirche als Verkörperung der »objektive(n) Religion durch Gewinnung der einzelnen, immer neu erscheinenden Subjekte ihr lebendiges Bestehen habe«²³.

Bei dieser Verhältnisbestimmung sind nun aber – zunächst fast unmerklich – die Gewichte ungleich verteilt. Palmer will zwar daran festhalten, daß »im Christentum« sich »Individualität« und »überindividuelles Ganze(s)« gleichrangig gegenseitig ergänzen²⁴. Dennoch kommt der Kirche dabei Präferenz zu. Sie ist es, die die Gehalte des Glaubens bewahrt, weiterträgt und damit die Genese des subjektiven Glaubens erst ermöglicht.

3.2. Die Kirche als handelndes Subjekt bei der Genese des subjektiven Glaubens

Die Präferenz der Kirche als des interindividuellen Subjektes gegenüber dem jeweils individuellen Glaubenden hat für die Konzeption Chr. Palmers besondere Bedeutung. Er begründet sie auf doppeltem Weg: einmal aus sachlichen Gesichtspunkten, daneben aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen heraus.

3.2.1. Sachaspekte

Die überindividuelle und die individuelle Genese des subjektiven Glaubens stehen in einer doppelten, ineinander verschränkten Relation. Auf der einen Seite spiegelt sich in ihnen die polare Spannung von Konstanz und Variabilität. Während die Kirche als überindividuelles Subjekt das

S. 112, zitiert: »... das innerliche, überempirische Bezogensein der Geister auf einander,« daß jeder nur in dem Maße Wert hat für sich selbst, für sein eigenes Bewußtsein, als er auch Wert hat fürs Ganze. . . und umgekehrt, daß er nur Wert hat fürs Ganze, wenn er für sich selbst etwas wert ist.«

22. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 105, vgl. 102 zur Katechese Palmers.

23. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83, vgl. S. 1, 47.

24. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 95.

Element der Dauer repräsentiert, verkörpert der einzelne Glaubende das Element des Wechsels. Auf der anderen Seite stehen beide in einem Urbild-Abbild-Verhältnis: In Analogie zu einem im Deutschen Idealismus ebenso wie innerhalb der Spekulativen Theologie vertretenen Gedanken²⁵ wiederholt sich für Chr. Palmer der Werdegang des überindividuellen Subjekts je und je im einzelnen Individuum. Kirchliche Erziehung und Unterweisung heißt aus dieser Perspektive heraus nichts anderes, als den Werdegang der Kirche am Jugendlichen so zu wiederholen, daß er selbst deren Entwicklung nachvollzieht. Es geht also darum, daß auf Grund eines religiösen phylogenetischen Gesetzes²⁶ »das einzelne Kind und die Jugend überhaupt immer wieder durch denselben Stufen-gang hindurchgeführt wird, den die Kirche im Großen, als sie gleichsam selbst noch Katechumene war, durchlaufen hat«²⁷. Dabei darf freilich nicht außer acht gelassen werden, daß sich während der jeweiligen Genese des individuellen Glaubens auch der überindividuelle Glaube der Kirche weiterentwickelt²⁸.

In dieser Doppelbeziehung weist Chr. Palmer der Kirche den aktiven Part zu. Sie wird die alleinige Trägerin des Handelns innerhalb der subjektiven Entwicklungslinie des Glaubens. Die – unausgesprochene – Leitvorstellung eines gotischen Bogens, nach der sich die individuellen und überindividuellen Entwicklungsprozesse symmetrisch einander annähern, bis sie schließlich identisch werden, wird nun ersetzt durch das Bild von konzentrischen Kreisen, in dem die Kirche gleichsam den pulsierenden Mittelpunkt bildet²⁹, um den sich einzelne Individuen legen. Dabei weiten sich die Funktionen der Kirche erheblich aus. Bei ihren Arbeitsbereichen sind drei, nach ihrer Intensität untereinander gestufte Kreise zu unterscheiden:

- Die Kirche als Kollektiv-Subjekt muß zunächst für den Erhalt des eigenen Bestandes sorgen. Sie hat ein elementares Interesse daran, daß »sie sich fortwährend durch Aufnahme neuer Mitglieder erhält«³⁰.
- Um sich selbst zu erhalten und um ihres individuellen Gegenübers

25. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 26 f.; Nietzsche, C. I., *System*, S. 4; später: Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, in: *Philosophie der Mythologie*, 3. Buch, 2. Teil, S. 725.

26. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I., S. 72 f.

27. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 55; vgl. 128, 317. Palmer beurteilt unter diesem Aspekt den Pietismus. Er ist für das glaubende Individuum wie für die Kirche ein sinnvoller »Durchgangspunkt« – aber nicht mehr (Palmer, Chr., *Art. Pietismus*, in: *Enzyklopädie*, Bd. 6, Gotha 1867, S. 67-86, S. 78).

28. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 290, 317.

29. Vgl. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 66, 66 ff.

30. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 1, vgl. S. 83.

willen hat sich die Kirche als Kollektiv-Subjekt gleichzeitig darum zu bemühen, daß sich der Glaube des individuellen Subjekts entwickelt bzw. zur vollen Ausbildung kommt. Die Kirche muß Interesse daran haben, »daß sie mit dem Eintritt des ganzen Menschen mit seinem Sinn und Willen in die Gemeinschaft des christlichen Heils und Lebens, die innere, freie Annahme der Wahrheit als erkannte und geglaubte Wahrheit bezweckt«³¹.

- Sofern Glauben und Leben untrennbar miteinander verbunden sind, muß die Kirche als Kollektiv-Person über den engeren religiösen Bereich hinaus das ganze Leben des individuellen Subjekts gestalten. Glaubenserziehung wird identisch mit allgemeiner Erziehung. »Alle Erziehung besteht darin, daß der christliche Geist . . . in seiner das gesamte Leben nach allen Verzweigungen veredelnden Wirkung von einem Geschlecht auf das andere fortgepflanzt wird. Diese Forterbung kann nicht der Natur überlassen werden, wie die Fortpflanzung des natürlichen Lebens, denn unter allem Wechsel der Zeiten erscheint in jeder Geburt eines Individuums die Natur wieder als die alte; es ist immer wieder der Wille, der in seiner Naturgestalt nimmermehr zu jener Vollendung, zu jener Freiheit und Gottähnlichkeit gelangt. Er muß deshalb erzogen, d. h. zunächst von außen durch eine überwiegend geistige Macht, einen vollkommenen Willen bestimmt werden. Als solche Macht kommt das Christentum an ihn«³².

Das Christentum ist nicht bloßer Gedanke, es hat in Christus selbst Gestalt angenommen, »und wie Christus eine erziehende Tätigkeit auf seine Umgebung ausgeübt hat, so hat er mit allen Gaben seiner Menschwerdung jenes Amt der Kirche übertragen«³³. Würde man zwischen Glaubenserziehung und Lebenserziehung Trennungen aufrichten, würde man nicht nur »das Ganze« der individuellen Persönlichkeit gefährden. Es brächte den erziehenden Institutionen selbst, »der Kirche in ihrem Bestand wie der Erziehung an ihrem Segen einen unheilbaren Schaden . . . Der Schluß (S. 65) ist sehr einfach: eine Erziehung ohne Religion ist ein Unding, weil eine solche gerade das Höchste und Tiefste im Menschen außer Acht ließe; Religion aber existiert nie und nirgends als leeres Abstraktum, sondern als Kirche, als positive Gemeinschaft«. Dementsprechend muß die allgemeine Erziehung so erfolgen, daß jene religiöse Bildung gesichert ist; so gesichert ist, daß die Kirche »zugleich auf den ganzen Kreis aller Bildungszwecke und Bildungsmittel Einfluß übt«³⁴.

31. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 1.

32. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 72.

33. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 73.

34. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 65 f, 66 ff; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 44 f.

Mit dieser Interpretation vertritt Chr. Palmer eine klare Gegenposition zu Schleiermacher. Schleiermacher räumt der Kirche sowohl im Bereich der eigentlich religiösen Erziehung als auch in dem der allgemeinen Bildung nur eine begrenzte Einflußmöglichkeit ein. Innerhalb der religiösen Erziehung gibt er der Familie die Priorität³⁵, während er dem Handeln der Kirche lediglich supplementären Charakter zubilligt³⁶. Im Bereich der allgemeinen Erziehung will er die Tätigkeit der Schule grundsätzlich von der Kirche getrennt wissen³⁷. In diesem Zusammenhang geht Schleiermacher so weit, an den öffentlichen Schulen selbst den Religionsunterricht zur Disposition zu stellen³⁸.

Demgegenüber erhält die Kirche bei Palmer als »Trägerin des religiösen Gesamtlebens«³⁹ innerhalb der subjektiven Bewegungslinie eine »universelle(n) Bestimmung«⁴⁰. Auch an dieser Stelle nimmt Chr. Palmer einen Gedanken S. Vierzigs vorweg⁴¹ und setzt die Kirche als eine Universalkategorie der Wirklichkeit ein. Damit ist ihr unter anderem auch alles erzieherische Handeln in Theorie und Praxis zugeordnet. Eine derartige Zuordnung existierte schon zur Zeit der Alten Kirche⁴². Sie hat

35. Vgl. Schleiermacher, F., *Pädagogische Schriften*, in: *Pädagogische Texte*, Bd. 1: Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, unter Mitwirkung von Th. Schulze, hrsg. von E. Weniger, Düsseldorf/München 2. Aufl. 1966, S. 116 f, 222 ff.

36. Vgl. Schleiermacher, F., *Die Praktische Theologie nach den Grundzügen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aus dem handschriftlichen Nachlaß und nachgeschriebenen Vorlesungen, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. Frerichs, Berlin 1834-1864, I 1850, S. 348.

37. Vgl. z. B. Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges, neu hrsg. von R. Otto, Göttingen 6. Aufl. 1967 (1799), S. 214/148; ders., *Pädagogische Schriften*, Bd. 1, S. 339 f.

38. Schleiermacher, F., *Pädagogische Schriften*, Bd. 1, S. 339: »Was nun den Religionsunterricht, der in öffentlichen Anstalten erteilt wird, betrifft, so bin ich der Meinung, daß dieser ganz erspart werden kann.« Palmer setzt sich im Artikel Kirche, S. 8 ff, kritisch mit der Position Schleiermachers auseinander und bringt u. a. an Argumenten: rechte christliche Gesinnung ist nicht überall gleichmäßig verbreitet (ebd. S. 8), der Seelsorge der Kirche wäre die wichtigste Basis entzogen (ebd. S. 9), das Christentum ist in der Familie individuell gefärbt (ebd. S. 9).

39. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11.

40. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 68; ders., *Moral des Christentums*, S. 28, wo Palmer die eschatologische Kirche als eine alles umfassende Größe versteht.

41. Vgl. Funktion der Gesellschaft bei Vierzig, S., *Ideologiekritik und Religionsunterricht*, Zürich 1975; im einzelnen vor allem S. 36 ff, 46 ff; ders., *Das Normproblem in der Religionspädagogik. Zur Frage der Legitimierung religionspäd. Entwürfe im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion*, in: *religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht*, Päd.-Theol. Institut Kassel, Jg. 5, Heft 1/1973, S. 1-5, u. ö.

42. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 42: »In der alten Kirche, wo der Katechumene sich vor allen Dingen von seinem ganzen bisherigen Lebenskreise lossagen mußte, da

nach Palmer auch unter den veränderten Verhältnissen späterer Zeiten Gültigkeit. Auch wenn die Kirche inzwischen den äußersten der konzentrischen Kreise aus ihrer »unmittelbaren«⁴³ Fürsorge entlassen und an Haus und Schule delegiert hat⁴⁴, so gehört er doch weiterhin in ihren »mittelbaren« Einflußbereich⁴⁵. Er bildet »einen notwendigen Ausläufer der rein kirchlichen Tätigkeit in eine allgemein menschliche«⁴⁶.

- Das gilt im Blick auf die häusliche Erziehung. »Wenn Vater und Mutter ihr Kind christlich erziehen«, ist »die Kirche in ihnen und durch sie das eigentlich erziehende Subjekt«. »Die kirchliche Erziehung« fängt »also nicht da erst« an, »wo der Pfarrer das Kind unter seine Hände bekommt«⁴⁷.
- Das gilt für die Schulen allgemein, sofern es »zum Begriff einer christlichen Schule (und christlich muß in christlichen Landen jede Schule sein, weil Lehrer und Schüler Christen sind)« »wesentlich« gehört, »daß sie nicht ein bloßes Aggregat von Schülern, sondern ein organisch verbundenes, lebendiges Ganzes ist, dessen einzelne Kräfte, Mittel und Zwecke allesamt einem gemeinsamen Hauptzwecke, dem der christlichen Bildung, dienen, und ebenso ein gemeinsames Leben . . . führen, eine civitas darstellen. Aus diesem inneren und äußeren Organismus nun läßt sich das religiös-sittliche Moment, das den Kernpunkt aller Bildung, nämlich Gesinnung und Charakter betrifft, nicht nur nicht ausscheiden, sondern es nimmt . . . als Hauptfaktor in der Erziehung, als das den Geist der Erziehung bestimmende Moment eine dominierende Stellung ein«⁴⁸.

war ihm die Kirche Alles in Allem, auch Schule und Haus. Darum lag ihr auch die Erziehung in ihrem ganzen Umfang ob.«

43. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 43; zum Begriffspaar unmittelbar-mittelbar siehe ebd.; ferner: Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

44. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 42 f: »Allein die Funktionen haben sich geteilt. Sobald das Haus, sobald die Schule selber vom christlichen Prinzip regiert wird, so tritt die Kirche aus ihrer unmittelbaren, erziehenden Wirksamkeit größtenteils zurück, indem sie Beides, das Familienleben und das Schulleben, hoch genug hält, um sich davor zu hüten, sich *zwischen* die Eltern und das Kind, oder (S. 42) *zwischen* den Schulmeister und seine Schüler eindringen zu wollen« (S. 43); vgl. ders., Art. Kirche, S. 11 ff.

45. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 43: »Allein das Aufgeben des *unmittelbaren* Erziehens macht der Kirche um so mehr das Festhalten an ihrem *mittelbaren* Einflusse zur Pflicht. Dieser besteht, was das Haus anbelangt, in der seelsorgerlichen Aufsicht über das Familienleben, die der Kirche allein zukommen kann. . . Die Schule aber anlangend, so ist es die Inspektion derselben, durch welche die Kirche jenen mittelbaren Einfluß auszuüben hat.«

46. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 69.

47. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11, 8 f.

48. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11; vgl. ders., Art. Schule, S. 944 ff.

- Das gilt im Blick auf das Gymnasium. Es »ist klar, auch wenn kein Geistlicher über die Schwelle eines Gymnasiums tritt oder im Rate der Studienbehörden Sitz und Stimme hat, wenn nur die Lehrer selbst, mögen sie Philologen oder Mathematiker oder was sonst sein, nach Gesinnung und Charakter Christen sind, die zur Kirchengemeinschaft sich halten, alsdann in Wahrheit die Kirche es ist, die auch im Gymnasium erzieht«⁴⁹.
- Das gilt noch mehr für die Volksschule. Wie sich entwicklungsge-
schichtlich »ihr ganzer Bestand in Lehre und Übung kristallisierend« an
kirchliches Lehren und Lernen »angeschlossen hat, so ist heute noch
und hoffentlich allezeit der Mittelpunkt der christlichen Volksbildung
die Religion«. Sie »ist des Volkes Metaphysik, sie ist das, was seine
Weltanschauung bestimmt, indem sie ihm das Reich des Idealen
aufschließt«⁵⁰. Das »religiöse Leben« wird aber auch in der Volksschu-
le »repräsentiert« »durch die Kirche«⁵¹.
- Das gilt schließlich für den ganzen Bereich der Volkserziehung. Nicht
nur die katholische Kirche sieht die Kirche als »Erzieherin des Volkes«.
»Auch der Protestant kann sich damit konformieren, daß die Kirche
mit ihren Institutionen einen nicht bloß religiös, sondern allgemein-
bildenden, sittigenden Einfluß habe und haben müsse«⁵².

Diese Interpretation der Kirche als eine Universalkategorie der Wirklich-
keit gibt nach zwei Richtungen hin Überlegungen auf.

Sie betreffen zum einen die inhaltliche Füllung des Begriffes Kirche. Beobachtungen, die sich bei der Analyse des Gesellschaftsbegriffes bei S. Vierzig ergeben⁵³, lassen vermuten, daß auch der Kirchenbegriff Palmers nicht eindimensional gesehen werden darf. Die Ausführungen über die Kirche als handelndes Subjekt bei der Genese des subjektiven Glaubens machen die Vermutung zur Gewißheit⁵⁴.

Sie berühren zum anderen die religionspädagogische bzw. pädagogische Diskussion zur Zeit Palmers.

Schon die Position Schleiermachers macht es wahrscheinlich, daß Palmers universal-kirchliche Deutung des gesamten Erziehungshandelns keineswegs allgemein anerkannt wird. Tatsächlich ist vor allem die

49. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11.

50. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 12.

51. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13; vgl. ders., Art. Schule, S. 945.

52. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 14.

53. Vgl. oben 3. Die Genese des subjektiven Glaubens, Anm. 41.

54. Bedauerlicherweise hat Fischer, R., Religionspädagogik, darauf verzichtet, die verschiedenen Dimensionen des Kirchenbegriffes bei Palmer näher zu analysieren. Eine entsprechende Untersuchung hätte ihn wohl zu einem anderen Urteil über die Konzeption Palmers geführt.

Bindung der allgemeinen Erziehung an die Kirche heftig umstritten. Man denke nur an den Kampf um die geistliche Schulaufsicht⁵⁵ bzw. an F. A. W. Diesterwegs Kampfschrift »Kirchenlehre oder Pädagogik« aus dem Jahr 1852⁵⁶, deren Spitzensatz lautet: »Kirchenglauben oder Pädagogik, eins oder das andere, nicht beides zugleich, sagen wir«⁵⁷.

Selbst dort, wo die Bindung an die Kirche akzeptiert wird, wird sie teilweise lediglich aus praktischen Erwägungen bejaht⁵⁸ bzw. als Ergebnis der normativen Kraft des Faktischen verstanden⁵⁹, nicht aber als zwingende Konsequenz wissenschaftstheoretischer Reflexion. Chr. Palmer kann sich deshalb nicht damit zufrieden geben, die Kirchlichkeit des gesamten Erziehungshandelns lediglich aus der Beschreibung der Genese des subjektiven Glaubens abzuleiten. Er ist darüberhinaus bestrebt, die kirchliche Struktur von Katechetik *und* Pädagogik aus dem Gesamtsystem theologischer Wissenschaft heraus aufzuweisen.

3.2.2. Wissenschaftstheoretische Überlegungen

(1) Das enzyklopädische Wissenschaftsmodell Schleiermachers

Für die wissenschaftstheoretische Diskussion im Umkreis der Theologie des 19. Jahrhunderts war die Arbeit Schleiermachers bahnbrechend⁶⁰. Palmers Ausführungen über das Verhältnis von Katechetik und Pädagogik erhalten erst im Vergleich mit dem Wissenschaftsmodell Schleiermachers Stellenwert und Profil. Dieses Modell ist in sich zu differenzieren, um es in diesem Rahmen in extenso darstellen zu können⁶¹. So werden nur die

55. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 43 ff; dazu: ders., Art. Kirche, S. 7 ff.

56. Diesterweg, F. A. W., Kirchenlehre oder Pädagogik, in: Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde, 2. Jg., 1852, S. 49-240, abgedruckt in: Sämtliche Werke, hrsg. von H. Deiters, H. Ahrbeck, R. Alt, G. Mundorf, L. Regener, 13 Bde. Berlin (DDR) 1956 ff, Bd. 9 1967, S. 375-472.

57. Diesterweg, F. A. W., Kirchenlehre oder Pädagogik, S. 470.

58. Chr. Palmer verweist in diesem Zusammenhang als Beispiel auf Kirch, Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, Leipzig 1840, S. 2 f (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 44).

59. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I., S. 66 f: »Läßt man es aber auch gelten, daß der Theologe sich mit dem Erziehungswesen in der Gemeinde zu tun mache, so pflegt man dies doch mehr als ein Verhältnis anzusehen, das herkömmlich einmal bestehe, das auch zweifelsohne Manches für sich habe; aber man glaubt vielfach, es sei dasselbe wenigstens nicht als ein (S. 66) notwendiges wissenschaftlich zu begreifen« (S. 67).

60. Vgl. vor allem Schleiermacher, F., Kurze Darstellung.

61. Vgl. dazu neben der Einleitung von H. Scholz zu Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. XII-XXXVII, Birkner, H. J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, in: Theologische Bibliothek Töpelmann, Heft 8, Berlin 1964; Fischer, R., Religionspädagogik, S. 5 ff (wobei

Grundlinien aufgezeigt, die für das Verständnis der Position Palmers von Bedeutung sind.

F. Schleiermacher übernimmt in der Nachfolge Fichtes, Schellings bzw. Hegels⁶² mit deren ganzheitlicher Wirklichkeitsdeutung⁶³ auch die damit verbundene Zusammenschau der Wissenschaften. Dabei spart er – und das erscheint zunächst als Widerspruch – vorderhand den Bereich der Theologie aus. Die (übrigen) Wissenschaften bilden einen Organismus; sein »Gefüge« ist als eine »lebendige Verzweigung eines gemeinsamen Grundstockes« anzusehen, »der die Idee des Wissens selbst ist«⁶⁴. Der Organismus der Wissenschaften gliedert sich in die Dialektik (= Metaphysik), die Physik (= Naturphilosophie) und in die Ethik. Die Ethik, die »das Ganze der menschlich-geschichtlichen Welt als einen sittlichen Prozeß kategorial analysiert«⁶⁵, hat »die Vernunft in ihrem tätigen Zusammensein mit der Natur zum Gegenstande«. Sie entspricht »dem, was wir heute Geistes- oder Kulturphilosophie im allgemeinsten Sinne nennen«⁶⁶. Die Ethik teilt sich wiederum durch die wechselseitige Kombination mit dem Begriffspaar Spekulation und Empirie in »zwei Gruppen von Disziplinen«, die Schleiermacher »die »kritischen« und die »technischen« Disziplinen nennt«⁶⁷.

Für das Verhältnis der christlichen Theologie zum Organismus der Wissenschaften ist die – in der 2. Auflage der »Kurzen Darstellung« allerdings in der Formulierung gestrichene, in der Sache jedoch nicht zurückgenommene⁶⁸ – Feststellung Schleiermachers instruktiv: »Die philosophische Theologie nimmt ihren Standpunkt über dem Christentum, die historische innerhalb desselben«⁶⁹. Sie zeigt, daß Schleiermacher das Verhältnis zwischen der Theologie und dem Organismus der allgemeinen Wissenschaften aus zwei Perspektiven heraus, gleichsam von außen und von innen betrachtet⁷⁰:

festzustellen ist, daß Fischer im Blick auf die Konzeption Schleiermachers erheblich differenzierter argumentiert als zu der Palmers).

62. Birkner, H.-J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre, S. 32 f.

63. Z. B. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 1, 15, 119; ders., Über die Religion, 4. Rede, S. 188/133; 201 ff/141 ff.

64. H. Scholz zu Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. XXXV (bei Fischer, R., Religionspädagogik, S. 6, versehentlich mit S. XXXI angegeben).

65. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 12.

66. Hirsch, E., Geschichte der neuern evang. Theologie, Bd. IV, 5. Aufl. 1975, S. 544, vgl. 543 f.

67. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 7.

68. Vgl. H. Scholz zu Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. XIX f; von Fischer, R., Religionspädagogik, S. 26, Anm. 2, versehentlich mit S. XIV/XI angegeben.

69. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, 1. Aufl., § 7, zit. in dies., 2. Aufl., S. 97, Anm. 2.

70. Birkner, H.-J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre, S. 60.

- Von außen her gesehen ist christliche Theologie »Gegenstand des Wissens« und steht in »Kontinuität mit dem Wissen«⁷¹. Daraus ergibt sich, daß sie weder mit der Organisation allgemeinen Wissens identisch ist, noch von ihr getrennt werden darf. Sie stellt vielmehr die Anwendung der allgemein-spekulativen Ethik auf einen – richtiger: in einem – speziellen Fall dar. Sie ist in diesem Sinn ein »Abbild der allgemeinen Organisation des Wissensreiches«⁷², in dem die Theologie als *philosophische* Theologie gleichsam den letzten Ausläufer der allgemein-philosophischen Ethik bildet.
- Von innen her verstanden steht die christliche Theologie als Aussage »über ein unmittelbares Existentialverhältnis«⁷³ in »Kontingenz gegenüber dem Wissen«⁷⁴. Sie bildet einen eigenen, in sich selbständigen Organismus, in dem die philosophische Theologie parallel zur Dialektik im Organismus des allgemeinen Wissens als Ethik bzw. Religionsphilosophie den Oberbegriff bildet⁷⁵, dem die historische Theologie (biblische Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Statistik) und die praktische Theologie zugeordnet werden⁷⁶.

Für das Verhältnis Pädagogik-Theologie-Katechetik bedeutet dieses Modell zunächst, daß Pädagogik und Katechetik verschiedenen Organismen angehören. Sie sind zwei gegeneinander eigenständige Größen. Pädagogik hat als technische Disziplin in der Organisation des allgemeinen Wissens ihren Standort im Übergangsfeld von der *spekulativen Ethik zur Empirie* und ist so von der philosophischen Ethik abhängig und unabhängig zugleich: Die Pädagogik ist »eine von der Sittenlehre ausgehende Disziplin, von dieser abhängig auf der einen Seite, ihre Realität selbst begründend auf der anderen«⁷⁷. Die Katechetik ist als Teil der Praktischen Theologie im Übergangsbereich der *theologischen Spekulation zur Empirie* angesiedelt. Sofern freilich der allgemeine und der theologische Organismus miteinander in einer Abbild-Relation stehen, sind Pädagogik und Katechetik letztlich »verwandt«. Erkenntnisse aus dem einen Bereich lassen sich auf den anderen übertragen⁷⁸.

71. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 27.

72. Birkner, H.-J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre, S. 53.

73. Schleiermacher, F., Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, in: Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, neu hrsg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Lic. H. Mulert, 2. Quellenheft, Gießen 1908, S. 25.

74. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 27.

75. Vgl. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 13 ff.

76. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 24; zur Praktischen Theologie vgl. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 107 ff, 118 ff.

77. Schleiermacher, F., Pädagogische Schriften, Bd. 1, S. 371.

78. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 61 ff, 72.

Für die Beziehung Pädagogik-Theologie-Katechetik ergibt sich aus diesem Modell daneben, daß Pädagogik und Katechetik in ihrem jeweiligen Organismus nicht der gleichen Ebene angehören. Unter der allgemeinen Ethik entspricht der Pädagogik nicht die Katechetik, sondern die Theologie selbst⁷⁹. Damit kann keine dieser beiden Wissenschaften von der anderen abgeleitet werden. Beiden wird von Schleiermacher »ein verschiedener Arbeitsbereich zugewiesen«. Eine Konkurrenz scheint unmöglich zu sein⁸⁰.

Zu diesem Urteil kommt zumindest R. Fischer. Er stellt fest, »daß eine Alternative (Theologie oder Pädagogik) oder eine Subordination (Pädagogik als theologische Wissenschaft) bei Schleiermacher ausgeschlossen ist«⁸¹.

Schleiermachers Wissenschaftsmodell erweckt in der Tat den Eindruck, als wären in ihm philosophische Ethik und theologische Ethik, Pädagogik und Katechetik in ihrem Verhältnis sorgsam ausbalanciert. Dennoch sieht sich Chr. Palmer außerstande, es zu übernehmen. Dafür sind zwei Gründe maßgebend:

- Es darf nicht übersehen werden – und R. Fischer *hat* es offensichtlich übersehen –, daß es im Wissenschaftsmodell Schleiermachers eine Meta-Ebene gibt. Schon F. Kattenbusch weist auf sie hin, wenn er darauf aufmerksam macht, daß »der Lieblingsausdruck« Schleiermachers der Begriff »Universum« ist⁸². In ihm schließen sich die Organismen des allgemeinen Wissens und der Theologie zu höherer Einheit zusammen. Die inhaltliche Bestimmung des Begriffes Universum aber gewinnt Schleiermacher nun doch aus der (philosophischen) Theologie oder zumindest aus der Begegnung mit ihr. Ist aber das Universum das *Universum des Gottes der Christen*⁸³, gerät die Balance des Wissenschaftsmodells in Bewegung und Pädagogik im letzten doch in den Einflußbereich theologischer Spekulation.
- Im Universum der Wirklichkeit bilden $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\omicron\varsigma$ ⁸⁴, allgemeine

79. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 35.

80. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 36.

81. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 34.

82. Kattenbusch, F., Die deutsche evang. Theologie, S. 20, vgl. S. 19 f.

83. Kattenbusch, F., Die deutsche evang. Theologie, S. 20: »Gott »ist« nicht das Universum, dieses aber sein lebendiges Bild, *ganz und gar* der Widerschein, der Abglanz seines Wesens, als immer neu gezeugt von ihm als sein *eigener* Antitypus, sein »alter« ego wie Leib und Seele. . . Zwischen dem Individuum und dem Universum, das ist *zugleich* Gott, besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang. Wie Gott im Unversum, lebt dieses »im Individuum«. Gott, Universum, Individuum sind nicht »identisch«, aber »unlöslich«!

84. Vgl. z. B. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem

Wissenschaften und theologisches Bewußtsein, eine Einheit. – Mit dieser These steht und fällt das Wissenschaftsmodell Schleiermachers. Gilt sie, greifen philosophische Ethik und philosophische Theologie, Pädagogik und Katechetik, trotz ihrer Trennung in verschiedene Organismen nahtlos ineinander. Sie gleichen dann Artisten, die ihre Bewegungen zwar jeweils für sich ausführen, sie aber immer wieder in einen absoluten Gleichklang einmünden lassen.

(2) Der Organismus theologischer Wissenschaften bei Chr. Palmer

(2.1) Lösungsmodell I

Genau an diesem Punkt aber zwingen die politischen und schulpolitischen Entwicklungen um die Mitte des letzten Jahrhunderts Palmer dazu, den Ansatz Schleiermachers abzulehnen. Chr. Palmer – und man vermeint fast eine gewisse Verbitterung darüber zu spüren – muß feststellen, daß etwa »das Ganze« Diesterwegs weder mit dem Ganzen Schleiermachers noch mit dem seiner eigenen Deutung identisch ist. »Das Motto: »Lebe im Ganzen, schließ an ein Ganzes dich an«, das Diesterweg im pädagogischen Jahrbuch 1851 unter sein Bild gesetzt hat«, verdeckt in Wirklichkeit nur einen »maßlosen Subjektivismus«; »denn das Ganze, was hier gemeint ist, ist nicht ein objektiv Bestehendes, sondern das Subjekt will es . . . erst nach eigenem Geschmacke schaffen; dies Ganze ist nur des Mannes Partei und Anhang«⁸⁵. Mit dieser Beobachtung geht für Palmer die Sicherheit verloren, mit der Schleiermacher Pädagogik und Katechetik noch über das Ganze der Wirklichkeit zusammenbinden konnte⁸⁶. Dabei stellt Palmer keineswegs die Einheit des Universums (und damit auch der Wissenschaften) in Frage. Im Gegenteil, er ist wie Schleiermacher davon überzeugt, daß die Bereiche von Philosophie und Theologie im letzten identisch sind⁸⁷. Er zieht jedoch aus den schulpolitischen Entwicklungen die Konsequenz, daß die Zusammenordnung über den Universums-Gedanken zu allgemein ist, als daß auf diese Weise ein synchrones Zusammenwirken von Pädagogik und Katechetik sichergestellt werden könnte.

Neben diesem gewissermaßen empirischen Aspekt greift auch die Theorie von der Genese des subjektiven Glaubens auf die wissenschaftstheoreti-

Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. von L. Jonas, Berlin 2. Aufl. 1884, S. 303, 312 f; dazu Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio* (Theologische Bücherei Bd. 3), München (1930) 1954, S. 143 Anm.; Samson, H., *Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers*, Zollikon 1958, S. 54.

85. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 63, vgl. 62 f.

86. Dazu auch: Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 7.

87. Vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 17 ff.

sche Problemstellung über. Sie sperrt sich mit ihrer engen Verflechtung von individueller und überindividueller Glaubensentwicklung gegen die Übernahme des Schleiermacherschen Modells. Sie zeigt gleichzeitig den Weg zu einem für Chr. Palmer möglichen wissenschaftstheoretischen Ansatz auf. Für diesen Weg gibt sie folgende Argumentationsreihe vor:

- Zur Genese des menschlichen Subjekts gehört konstitutiv die Genese des subjektiven Glaubens.
- Die Genese des subjektiven Glaubens vollzieht sich im Zusammenspiel individueller und überindividueller Entwicklungsprozesse.
- In diesem Zusammenspiel ist die Kirche als Verkörperung der überindividuellen Entwicklungsprozesse der agierende, der Einzelne der re-agierende Teil.

Überträgt man diese Argumentationsreihe auf die wissenschaftstheoretische Ebene, ergibt sich daraus die Forderung, daß die Wissenschaften, die sich mit der überindividuellen Genese des Glaubens befassen, mit denen, die sich mit der individuellen Genese des (glaubenden) Individuums beschäftigen, zusammen zu sehen sind. Das aber heißt nichts anderes, als daß Theologie, Katechetik und Pädagogik aufeinander bezogen sein müssen.

Diese Forderung findet in der Interpretation des Wissenschaftssystems durch Palmer ihre Bestätigung. Palmer verkürzt bei seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen gegenüber Schleiermacher den Horizont. Den Erfordernissen seines speziellen Arbeitsbereiches entsprechend beschränkt sich Palmer im Wesentlichen auf den Organismus der Theologie⁸⁸. Bei dessen Beschreibung müssen zwei Schritte unterschieden werden. Wie Schleiermacher ordnet Palmer das theologische Wissenschaftssystem in einen umfassenden Gott-Welt-Zusammenhang ein. Während Schleiermacher in der Universum-Vorstellung diesen Zusammenhang jedoch eher statisch-ontologisch faßt, wendet ihn Palmer ins (Heils)Geschichtliche. Damit aber kann der Organismus der theologischen Wissenschaften nicht direkt, sondern nur über die Abbild-Vorstellung mit ihm in Verbindung gebracht werden: »Wie in der Kardinallehre des gesamten Christentums, im Begriff des Gottmenschen, Gott und Mensch, Göttliches und Menschliches zwar lebendig geeint sind, aber in dieser Einheit doch immer für unsere Betrachtung die eine oder die andere Seite vorwiegt: so ist auch in jener ganzen, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfassenden Weltordnung, die wir das Reich Gottes nennen, beides, das Göttliche und Menschliche geeinigt und verbunden, aber nicht so, daß beides

88. Über den engeren Bereich der Theologie hinaus reflektiert Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 1 ff; ders., Art. Ethik, in: *Enzyklopädie*, Bd. 2, Gotha 1860, S. 300-316, S. 303 ff; vgl. noch Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 329 f.

ununterscheidbar ineinander flösse, sondern es hat beides seine volle, reale Wahrheit und nur Gottes Auge sieht, wie in Christus so in Christi Reich den geheimnisvollen Punkt, wo beides sich einigt«⁸⁹. Die beiden Achsen dieser Weltordnung, das göttliche Handeln in der Bewegungslinie des objektiven Glaubens und das menschliche Handeln in der Bewegungslinie des subjektiven Glaubens, zeichnet Palmer in seinem Wissenschaftsmodell nach, wobei an die Stelle Christi im Gott-Welt-Zusammenhang innerhalb der Enzyklopädie der Wissenschaften der reflektierende Geist des Menschen tritt. Chr. Palmer löst damit Schleiermachers Dreiecksbeziehung von philosophischer Theologie, historischer Theologie und praktischer Theologie in eine polare Spannung zweier Wissenschaftsbereiche auf, die jeweils eine der beiden Bewegungslinien zum Gegenstand haben.

Mit der Bewegungslinie *Gottes zum Menschen* befaßt sich die »Glaubenslehre«, die Dogmatik⁹⁰. Ihre Aufgabe ist das »Durchsichtigmachen der göttlichen Tatsachen«, d. h. der »notwendigen« (= objektiv feststehenden) »Taten des sich offenbarenden Gottes«⁹¹. Dazu gehört, »daß, was ist, vom denkenden Geiste innerlich reproduziert, der göttliche Gedanke, der sich in der Tatsache realisiert hat, menschlich nachgedacht, das historisch Vorliegende in seiner göttlichen, auf die Ewigkeit zurück- und auf die Ewigkeit hinausgehenden Notwendigkeit begriffen wird«⁹². Diese Interpretation markiert innerhalb der Theologie ein gegenüber dem Ansatz Schleiermachers neues Stadium wissenschaftstheoretischer Diskussion: Palmer überwindet Schleiermachers Trennung zwischen philosophischer und dogmatischer Theologie. Diese Trennung ist angesichts der Entdeckung der historischen Dimension durch die Romantik zwar verständlich, sofern mit ihr der historische Aspekt in der systematischen Theologie gesichert werden soll. Sie ist sachlich jedoch unbefriedigend, da sie neben der einem steten Wandel unterworfenen Dogmatik die Existenz einer der historischen Dimension entnommenen Fundamentalwissenschaft suggeriert. Chr. Palmer versucht das mit Schleiermachers Unterscheidung angesprochene Problem von Konstanz (= unveränderliche Fakten göttlichen Handelns) und Variabilität (= ihre jeweiligen historischen Erscheinungsformen) auf sachgerechtere Weise zu lösen, indem er sie nicht jeweils verschiedenen Disziplinen zuordnet, sondern *beide* in die

89. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 22.

90. Vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 21 ff.

91. Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, in: *Jahrbücher für deutsche Theologie*, hrsg. von A. Liebner, Bd. 1, Stuttgart 1856, S. 317-361, S. 330; bzw. ders., *Moral des Christentums*, S. 24.

92. Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, S. 330; vg. ders., *Moral des Christentums*, S. 24.

Dogmatik hineinnimmt und ihre Spannung zu deren dynamischen Grundprinzip erhebt⁹³.

Das Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Reflexion der Bewegungslinie Gottes zum Menschen einerseits, der der Bewegungslinie des Menschen zu Gott andererseits darf keinesfalls als ein beziehungsloses Nebeneinander gesehen werden⁹⁴. Das wäre unorganisch und das heißt für Chr. Palmer: falsch gedacht. Beide Wissenschaftsbereiche lassen sich innerhalb der ganzheitlich-synthetischen Wirklichkeitsdeutung weder funktional noch inhaltlich noch methodologisch trennen:

- Die Funktion *beider* Wissenschaftsbereiche kann von ihren Untersuchungsgegenständen nicht isoliert betrachtet werden. D. Rösslers These, Palmer sei »das ganze Christentum zuerst Sache des Lebens, und erst danach auch Sache des Gedankens«⁹⁵, läßt sich so nicht halten. Beides liegt im Werk Palmers stets ineinander. Lehre steht für Palmer nicht dem Leben als etwas Sekundäres gegenüber. Lehre ist für ihn eine Form von »Leben«⁹⁶.
- Die Gegenstände beider Wissenschaftsbereiche stehen wechselseitig in korrelativer Beziehung. Wenn sie auch geschichtlich bzw. genetisch gesehen in einem Konsekutivverhältnis stehen⁹⁷, so sind sie, systematisch betrachtet, doch ineinander verschränkt: »Wie die Glaubenslehre ethische Momente herübernehmen muß, weil nur durch das menschli-

93. Palmer, Chr., Zur Praktischen Theologie, S. 330; vgl. ders., Moral des Christentums, S. 24: »Sofern das Reich Gottes beruht auf Gottes Ratschluß, sofern es kommt durch Gottes Taten, also nach der Seite seiner göttlichen Notwendigkeit – denn was Gott beschlossen hat, das muß geschehen und geschieht unabänderlich – in sofern ist es Gegenstand der Glaubenslehre. . . Jene Taten sind zum Teil schon geschehen. . . , zum Teil aber sind sie noch zukünftig. . . Zum Teil sind jene Gottestaten von der Art, daß sie zwischen der Gründung und der Vollendung des Gottesreiches fortwährend geschehen, indem der h. Geist, der von Christus ausgeht, an den einzelnen Menschen wie im Organismus der christlichen Gemeinschaft, d. h. der Kirche, arbeitet mit seinen Mitteln für seine Zwecke.«

94. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 21: »Eine Trennung beider in dem Sinne, als ob, wer an Glaubenslehren keinen Geschmack findet, wem diese Sätze über Gott, über die Dreieinigkeit, über den Gottessohn, über die Sakramente, über Himmel und Hölle unpraktisch wie müßige Träumereien oder Spekulationen vorkommen, dies alles getrost liegen lassen und dafür sich an's Praktische, an die Moral halten könnte, und damit sein Christentum hinlänglich konstatierte, – ist schlechthin unzulässig. Ein solcher sinkt auf den Standpunkt eines kahlen Naturalismus herab. . .«

95. Rössler, D., Prolegomena, S. 369.

96. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. IX.

97. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 27: Sofern die Bewegungslinie Gottes zum Menschen der des Menschen zu Gott vorausgeht, bildet »das alles, wie es schon von der Glaubenslehre erörtert werden muß«, etwa »für die Moral immer nur die notwendige

che Tun das darauf bezüglich Tun Gottes verständlich wird, so umgekehrt muß« z. B. »die Sittenlehre dogmatische Momente herübernehmen, weil nur durch das göttliche Tun ein menschlich gutes Wollen und Vollbringen möglich wird«⁹⁸.

- Ihre jeweiligen Methoden sind identisch. Es hieße die theologische Intention Palmers gründlich mißverstehen, wollte man aus der Spannung der beiden Wissenschaftsbereiche einen Theorie-Praxis-Gegensatz konstruieren, nach dem es die Dogmatik mit theoretisch-spekulativer Reflexion, die auf die Bewegung des Menschen zu Gott bezogenen Wissenschaften mit dem praktischen Vollzug zu tun haben. Wenn Chr. Palmer allerdings den Unterschied zwischen »Glaubenslehre« und »Sittenlehre« so bezeichnet, daß die eine die »theoretische«, die andere die »praktische Gotteswahrheit« zum Inhalt hat⁹⁹, scheint er eine entsprechende Fehldeutung selbst zu provozieren. Er korrigiert deshalb sofort: »Es muß dabei der Mißverstand im voraus abgeschnitten werden, als ob die Ethik nicht auch Theorie wäre und als ob die Glaubenslehre nicht auch wesentlich praktische Dinge zum Inhalt und Zweck hätte. Der Unterschied ist nicht der zwischen Wissen und Tun, sondern der zwischen Göttlichem und Menschlichem; Gottes Taten sind, eben weil sie Taten sind, auch praktische Dinge«, und »während sie für ihn praktisch sind, sind sie für uns ein Gegenstand des Wissens.« Was wir selbst »am Reich Gottes zu tun haben, das ist nicht nur Gegenstand des Wissens für uns, sondern es bildet die Norm und gibt den Antrieb zum Handeln; das also ist für uns praktische Wahrheit, d. h. Gesetz«¹⁰⁰. Diese Verschränkung von Theorie und Praxis bei Palmer zeigt sich in eindrucksvoller Weise in seiner Katechetik, die einfaches methodisches Handwerkszeug ebenso enthält wie diffizilste theoretische Spekulation.

So sehr beide Wissenschaftsbereiche im Organismus der Theologie aufeinander bezogen sind, so sehr würde es gerade dem Organismusgedanken widersprechen, beide Bereiche identisch zu setzen. Daß eins stets im anderen liegt, darf deshalb nach Palmer »nicht hindern, beides in der wissenschaftlichen Betrachtung auseinander zu halten«¹⁰¹. Dementspre-

Voraussetzung; ihre besondere Arbeit fängt erst da an, wo es sich darum handelt, die göttliche Wirkung auf den menschlichen Willen als eine wirklich im Willen zu Stande gekommene nachzuweisen. . .«.

98. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 25; vgl. ders., *Art. Ethik*, S. 315.

99. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 25.

100. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 25, Anm. 1; er nennt deshalb die Wissenschaften des praktischen Bereiches auch »praktische Theorien« (Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, S. 338).

101. Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, S. 331.

chend bilden neben der Dogmatik die am menschlichen Handeln orientierten Teildisziplinen einen eigenständigen Bereich.

Der die *Bewegungslinie des Menschen zu Gott* reflektierende Wissenschaftsbereich befaßt sich mit dem(jenigen), »was noch nicht Tatsache ist, es aber werden soll, und zwar nicht im Sinne einer göttlichen Notwendigkeit, sondern durch menschliche Freiheit«¹⁰². Wie sich das menschliche Handeln in vergangenes und gegenwärtiges teilt, so gliedert sich dieser Wissenschaftsbereich (nun wieder dem Modell Schleiermachers analog) in die historische und die (gegenwarts-) praxisbezogene Theologie.

- Die historische Theologie untersucht individuelle und überindividuelle Lösungsmodelle der Vergangenheit. Sie hat hier »ihren Ort, insofern sie die geschichtliche Dimension der Aufgabe zum Gegenstand hat, das also, was bisher jeweils und schon geworden ist«¹⁰³. Sie ist damit »eine fortgehende Rechenschaftsablegung über die bis zur jeweiligen Gegenwart vorliegende Lösung jenes großen, der Menschheit durch's Christentum gestellten Problems«¹⁰⁴.
- Die praxisbezogene Theologie – Chr. Palmer würde sie am liebsten als »Ethik« bezeichnen, läßt sie aber dann, um keine Begriffsverwirrung herbeizuführen, doch »unbenannt«¹⁰⁵ – befaßt sich mit dem individuellen (allgemein christlichen) und dem überindividuellen (kirchlichen) Glauben der Gegenwart. Dabei »hat es die Sittenlehre« (= »Moral«)¹⁰⁶ »mit dem christlichen Leben zu tun und die Praktische Theologie mit dem kirchlichen«¹⁰⁷. Das kirchliche Leben wiederum gliedert sich für Palmer (mit C. I. Nitzsch) in »die Lehre, die Feier, die Seelenpflege«¹⁰⁸. Dementsprechend teilt er die Praktische Theologie in

102. Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, S. 331; vgl. ders., *Moral des Christentums*, S. 25: »Die Sittenlehre betrachtet« das Reich Gottes »nicht als Tat Gottes, sondern als Aufgabe für den Menschen; sie zeigt, wie das Reich Gottes durch unser rechtschaffenes Wollen und Tun kommen *soll*; während die Glaubenslehre zeigt, wie es durch Gottes Taten gekommen *ist* und kommen *wird*.«

103. Rössler, D., *Prolegomena*, S. 368.

104. Palmer, Chr., *Zur Praktischen Theologie*, S. 332.

105. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 28: Man würde Sittenlehre und Praktische Theologie »am richtigsten . . . unter dem gemeinsamen Namen Ethik befassen; bis jetzt wird jedoch die Ethik gleichbedeutend mit Moral gebraucht«; vgl. auch ders., *Art. Ethik*, S. 303.

106. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 28: »Die wissenschaftliche Lehre vom kirchlichen Leben ist das, was man die praktische Theologie zu nennen pflegt, die vom christlichen Leben ist die Moral«; dazu ausführlich: Palmer, Chr., *Art. Ethik*.

107. Rössler, D., *Prolegomena*, S. 368.

108. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 70. Chr. Palmer beruft sich auf C. I. Nitzsch, ohne bibliographische Angaben zu machen.

die Katechetik¹⁰⁹, die Homiletik und die Poimenik¹¹⁰. Die Seelsorge schließlich »hat die gesamte Gemeinde zum Objekt, aber nicht als unterschiedslose Masse, sondern nach den in der Gemeinde faktisch gegebenen Unterschieden muß auch jene ihrer individuellen Bestimmung nach sich dirimieren. Wie sie daher in besonderer Weise den Armen, in anderer den Kranken, in anderer den Gefallenen sich zuwendet, so auch den Unmündigen in der Gemeinde«¹¹¹. Daraus folgt für Palmer die »Einheit von christlicher Erziehung und Seelsorge«¹¹². Für die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften bedeutet dies, daß die Pädagogik eine Teildisziplin der Poimenik ist. Aus dieser Zuordnung ergeben sich für das Verhältnis von Katechetik und Pädagogik enge Verbindungen und deutliche Unterscheidungen zugleich. »Beide treffen in der religiösen Bildung zusammen, aber der Ausschluß des eigentlich erziehlischen Momentes vom Begriffe der Katechese (außer sofern das Kind zum spezifisch kirchlichen Leben erzogen wird, was vom christlichen Leben sich ebenso unterscheidet, wie der Kultus vom täglichen Christenwandel) zeigt sogleich wieder die Differenz beider Gebiete, sowie umgekehrt auch die pädagogische Behandlung der Lehre vom Religions-Unterricht denselben weit mehr im Komplex der gesamten Didaktik, somit als eines der Schulfächer im Verhältnis zu diesen auffaßt; während die Katechetik, obwohl diese Verbindung vielfach berührend, doch ausschließlich den kirchlichen Standpunkt festzuhalten hat«¹¹³.

109. Zur Katechetik als Wissenschaft vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 42 ff; ders., Art. Katechetik, S. 891 f; S. 892 skizziert Palmer den Aufbau der (seiner) Katechetik: »Eine wissenschaftliche Katechetik wird immer 1) das Wesen der Katechese aus dem Wesen und Leben der Kirche ableiten und hiernach der Katechetik ihren Ort im Kreise der praktischen Theologie anweisen; 2) die beiden Hauptseiten der katechetischen Aufgabe, die Unterweisung und die spezifisch kirchliche Erziehung (im Unterschiede von der häuslichen oder privaten, der allgemein christlichen) feststellen; 3) in erster Beziehung die eigentümlich katechetische Lehrart im allgemeinen darstellen, dann aber ebenso nach den verschiedenen Gattungen und Stufen – einer geschichtlichen, einer biblischen und einer an den Katechismus sich anschließenden dogmatisch-ethischen – den Lehrstoff entwickeln und damit sowohl seine Wahl und Anordnung, als seine spezielle Verarbeitung für den katechetischen Zweck darlegen; endlich 4) in weiter Beziehung die Einführung der Katechumenen in das Leben der Gemeinde, teils durch ihre Teilnahme am Gottesdienst, teils durch Vorbereitung zur Konfirmation und Kommunion ins Licht setzen müssen.«

110. Palmer, Chr., Zur Praktischen Theologie, S. 336, 338.

111. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

112. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70 Anm.

113. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

Die Einordnung der Pädagogik »in den Kreis der praktischen Theologie«¹¹⁴, als »eine Hilfswissenschaft, als einen appendix« zu ihr¹¹⁵, ist die logische Konsequenz aus Palmers Interpretation von Stellung und Funktion der Kirche bei der Genese des subjektiven Glaubens. Sie ist dennoch, nicht nur aus der Perspektive heutiger Verhältnisse heraus, aufsehenerregend.

- Die Konzeption Palmers war – 40 Jahre nach Schleiermachers enzyklopädischem Modell der Wissenschaften – auch für seine Zeit ungewöhnlich. Darauf weist Palmers Bemerkung zur Positionsbestimmung der Pädagogik: »In dieser Umgebung finden wir sie aber bis vor kurzem noch nicht einheimisch«¹¹⁶. Selbst C. I. Nitzsch kann oder will nicht so weit gehen. Er scheint der Vorstellung einer Korrelation von kirchlicher Katechetik und allgemeiner Pädagogik zuzuneigen¹¹⁷.

Der Lösungsversuch Palmers ist nicht nur innerhalb der theologisch-religionspädagogischen Diskussion um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Ausnahme. Er mußte nach der Entwicklung der allgemeinen Pädagogik seit Rousseau¹¹⁸ von dieser Seite geradezu als Provokation empfunden werden.

Es ist wohl als ein Reflex darauf zu werten¹¹⁹, wenn Chr. Palmer ab der zweiten Auflage seiner Pädagogik die in der ersten Auflage zur Pädagogik gemachten Aussagen zwar nicht der Sache, wohl aber der Formulierung nach abschwächt. Die »appendix«-Behauptung ist nun gestrichen. Chr. Palmer begründet jetzt die Bindung der Pädagogik an Kirche und Theologie auf doppelte bzw. – nimmt man die Praxiserfahrung noch hinzu – auf dreifache Weise. »Wie den Verfasser früherer Zeit sein kirchliches

114. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 67.

115. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 69.

116. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 67; ähnlich nur Vilmar, A. F. C., Schulreden über Fragen der Zeit, XIV. Rede: Über das Verhältnis der Pädagogik zur Theologie, Marburg 1846, 2. Aufl. 1852, S. 192.

117. Palmer zitiert Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 68, Nitzsch, C. I., Praktische Theologie (3 Bde.), 1847-67 (2. Aufl. 1859-62), Bd. 1, S. 273: »Staat und Kirche haben zu erziehen und müssen beide Schule halten (Elementar- und Pfarrschule) und können sich dem ideellen Verhältnisse zu Folge darinnen unterscheiden und doch einigen. An den methodischen und pädagogischen Bestimmungen für eine Schule, welche Bürger- und Pfarr-Schule in Einem ist, muß sie collegialischen Anteil zu gewinnen suchen.«

118. Vgl. bei Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 25 ff.

119. Vgl. Vorwort zur 2. Aufl. der Pädagogik, S. V: »Die Revision, welcher ich das gegenwärtige Buch in der seit seinem erstmaligen Erscheinen verflossenen Zwischenzeit unterwarf, wird daran zu erkennen sein, daß manche Partien, vornehmlich polemischen Inhalts, überhaupt Dinge, die einmal gesagt zu haben mir genügen konnte, gestrichen sind. . .«.

Amt über dreizehn Jahre lang in fast täglichen Verkehr mit Lehrern und Kindern brachte: so führt ihn jetzt die Wissenschaft, die er zu lehren hat, von zwei Seiten auf die Pädagogik; einmal, sofern die christliche Erziehung eines der Momente des christlichen Lebens ist, das den Gegenstand der Ethik bildet, und sodann, sofern die kirchliche Einwirkung auf die Erziehung der Gemeinde-Jugend in und außer der Schule ein Teil der geistlichen Amtspflicht ist, also die Wissenschaft davon unter den Begriff der praktischen Theologie fällt. An diesen zwei Punkten hängt die Pädagogik fest mit der Theologie zusammen«¹²⁰.

An dieser Stelle muß vor einer Gefahr gewarnt werden. Die Einordnung der Pädagogik in die Praktische Theologie darf nicht zu einem (vor)schnellen Urteil über das Verhältnis Palmers zur allgemeinen Pädagogik verleiten. Sie *kann* bedeuten, daß Chr. Palmer, wie R. Fischer behauptet¹²¹, der Pädagogik nur einen sekundären Rang zuerkennt, sie *muß* es keineswegs. Es ist – scheinbar paradox – auch das Gegenteil möglich: Je stärker man der Theologie selbst pädagogische Strukturen zuweist, umso mehr kann die Pädagogik im traditionellen Sinn zurücktreten. Das damit avisierte Problem kann hier allerdings nur angedeutet werden. Ihm wird im zweiten Teil dieser Untersuchung näher nachzugehen sein.

Die Zuordnung der Pädagogik zur Praktischen Theologie scheint sich gegen Palmers Gesamtkonzept zu sperren. Nicht nur, daß die Position der Pädagogik als eine der Seelsorge nachgeordnete innerhalb des theologischen Systems gegen jedes Gefühl von Balance verstößt, sofern sie bedeutet, daß die Pädagogik eine Stufe tiefer als Poimenik, Homiletik und auch Katechetik zu stehen kommt. Die Eingliederung der Pädagogik in die Praktische Theologie stellt gleichzeitig eine Anfrage an Palmers Intention einer ganzheitlich-organischen Wirklichkeitsdeutung dar.

(2.2) Lösungsmodell II

Nun ist interessant zu sehen, daß Chr. Palmer schon in der ersten Auflage seiner Pädagogik zwischen die Ausführungen der Deduktion der pädagogischen Wissenschaft aus der Praktischen Theologie eine zweite Verhältnisbestimmung beider Wissenschaftsbereiche einschiebt. Sie folgt – in Anlehnung an den Ansatz von C. I. Nitzsch – dem Konvergenzmodell.

120. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 74; vgl. ebd., S. 74 f.

121. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 122: Das Verhältnis von Theologie und Pädagogik bei Palmer ist »klar umrissen als das von Prinzip und Durchführung. Die biblisch-konfessionelle Grundlage der Pädagogik ist deutlich herausgetreten, für eine relative Autonomie der Pädagogik gegenüber der Theologie ist jedoch kein Raum; die Pädagogik ist in die Rolle eines Durchführungsgehilfen gezwängt und es droht die Gefahr, daß sie von der Kirche aufgesogen wird.«

Hiernach fällt »nicht das ganze Gebiet der Erziehung innerhalb der kirchlichen Tätigkeit, somit in den Bereich der praktischen Theologie . . . – weil Staat und Familie« der Kirche »gleichberechtigt zur Seite stehen«. Ihre jeweiligen Erziehungsziele sind jedoch »in letzter Linie . . . identisch«¹²². Damit muß der Kirche nicht nur die allgemeine Pädagogik vertraut sein. Diese ist mit der kirchlichen Pädagogik notwendig deklungsgleich¹²³. Dieser Bezug auf Nitzsch ist in der zweiten Auflage der Pädagogik Palmers allerdings wieder gestrichen. Daß die damit angesprochene Sache für ihn jedoch nicht erledigt ist, zeigt der neu aufgenommene Abschnitt über das Verhältnis von Pädagogik zu Philosophie und Theologie, in dem Palmer ausdrücklich der philosophischen und theologischen Pädagogik »gleiches Recht« einräumt. Gleichzeitig bindet nun Palmer die christliche Erziehung an die Ethik¹²⁴. Dies läßt vermuten, daß sich Palmer – ist der Schock der Jahre nach 1848 verklungen? – wieder stärker dem enzyklopädischen Modell der Wissenschaften nach Schleiermacher zuzuwenden beginnt. Diese Um- bzw. Neuorientierung findet in Palmers Artikeln »Erziehungsprinzipien«¹²⁵ bzw. »Ethik« innerhalb K. A. Schmidts »Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens« ihre volle Entfaltung¹²⁶.

Jetzt tritt die Praktische Theologie als Basis der Pädagogik zugunsten der Ethik ganz zurück. Die Ethik stellt für die Pädagogik nun »die Fundamentalwissenschaft« dar, »die Prämisse, ohne die auch« das »päd-

122. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 68; 69: »... allein die evangelische Kirche setzt sich den allgemein humanen Zwecken so wenig feindselig entgegen, daß sie vielmehr in letzter Linie diese Zwecke mit den ihrigen identisch weiß, und das, was einen Menschen hindert, ein wahrhaft evangelischer Christ zu sein, auch nicht als wahrhaft human anerkennt, umgekehrt aber in allem wahrhaft Humanen (Wissenschaft, Kunst, Bildung, bürgerliche Freiheit usw.) auch etwas dem Evangelium conformes zu ehren und zu fördern weiß.« Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 248 f.

123. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 68: Die Kirche muß, um »in gesegnetem Einklang« mit Haus und Staat zu wirken, »beiden zu dienen und zugleich ihre spezielle Aufgabe erfüllen zu können, des ganzen Erziehungswesens kundig und mächtig sein; insbesondere bedarf sie dieser pädagogischen Kunst und Wissenschaft in vollem Umfang, um bei ihrer erziehenden, pastoralen Tätigkeit ebenso sehr das Recht der beiden andern Potenzen zu wahren, als ihre eigenen Zwecke zu erreichen.«

124. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 74; es handelt sich hier um die theologische, nicht um die philosophische Ethik; die theologische Ethik steht im Wissenschaftsmodell, das der 1. Auflage zu Grunde liegt, jedoch *neben* der Praktischen Theologie und hat damit zur Pädagogik keine direkte Beziehung.

125. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289, wo Palmer die Pädagogik im Sinne Schleiermachers zwischen ethischer Spekulation und empirischer Forschung einordnet.

126. Palmer, Chr., Art. Ethik; R. Fischer hat diese Variation des Ansatzes von Chr. Palmer offensichtlich nicht bemerkt.

agogische(s) Wissen und Können« des Pädagogen »des wissenschaftlichen Charakters, der klaren Begründung entbehrt«¹²⁷. Welche Ethik aber ist damit gemeint? Die philosophische im Sinne Schleiermachers oder die theologische in der Interpretation von Dorner?¹²⁸. Die Frage ist von Palmers Wirklichkeitsdeutung her falsch gestellt. Im Rahmen der durch das Christentum geschaffenen ebenso organischen wie universalen Synthese der Wirklichkeit¹²⁹ sind philosophische und theologische Ethik identisch und nicht-identisch zugleich. Das zeigt sich für Chr. Palmer auf zwei Ebenen: aufgrund der Theorie-Reflexion und aufgrund empirischer Beobachtung.

- Die theoretische Reflexion muß von der Unterscheidung Wesen-Erscheinung ausgehen. Dem Wesen nach müssen beide Disziplinen identisch sein. Wie es »nur Eine Wahrheit geben kann, so auch nur Eine Sittlichkeit; etwas was der Philosoph erlaubt, kann nicht vom Theologen verboten sein«¹³⁰. Der Erscheinungsform nach sind beide unterschieden und auf wechselseitige Ergänzung hin angelegt¹³¹.
- Die empirische Beobachtung der Entwicklung beider Disziplinen zeigt, daß sie, obschon ursprünglich getrennt, sich mehr und mehr einander zuneigen und zur Einheit gelangen: »Während so unverkennbar die Philosophie, und zwar nicht etwa bloß die einer einzelnen Schule« (Chr. Palmer nennt vor allen Martensen und Chalybäus)¹³², »sondern das philosophische Denken überhaupt auf Verständigung und Ausgleichung mit den Ideen des Christentums und seiner wirklichen Gestaltung in Form der Kirche . . . hinstrebt und an seine wesentliche Einheit mit der christlichen Wahrheit glaubt: so hat« (sieht man einmal von

127. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 302.

128. Chr. Palmer verweist auf Dorner, I. A., Art. Ethik, in: Theologische Realenzyklopädie, begr. von J. J. Herzog, Gotha 1854-1868, Bd. 4, S. 185.

129. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 304: »Seit das Christentum in der Welt ist, hat dasselbe die sittliche Grundanschauung, das sittliche Bewußtsein selber wesentlich erneuert; es ist nicht etwa zu dem vorher schon vollständig entwickelten und auch hernach ebenso selbständig funktionierenden Gewissen der Menschen hinzugekommen, sondern es hat das Gewissen selber christianisiert, so daß auch die reinste philosophische Spekulation, je lauterer sie das wirkliche Bewußtsein ergründet und analysiert, um so gewisser christliches Metall aus dieser Tiefe ans Licht schaffen wird.«

130. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 304, vgl. 304 f.

131. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 303: » Der Theolog kann behaupten, daß er allein die Wahrheit im Besitz habe . . . dem wird aber der Philosoph entgegenhalten: ohne philosophisches Denken, ohne freie Aufnahme und Verarbeitung des biblischen Lehrstoffes im eigenen Geiste komme man nie zu einer wissenschaftlichen Ethik. . . «

132. Martensen, H. L., Grundriß des Systems der Moralphilosophie, Kiel 1845; Chalybäus, H. M., System der spekulativen Ethik, Leipzig 1850.

Daub, de Wette, Marheineke und Schleiermacher ab)¹³³ »ihrerseits auch die neuere, gläubige Theologie ein klassisches Werk aufzuweisen, das auf philosophische Basis gestellt und in philosophischem Geist ausgeführt ist, wir meinen die »Theologische Ethik« von Rothe»¹³⁴.

Aus dieser Interpretation ergibt sich eine spezielle Eigenart des Werkes von Chr. Palmer. Es ist durchgängig auf eine doppelgleisige Argumentation hin angelegt. Während die Grundposition dieselbe bleibt, kann Chr. Palmer jederzeit die Perspektive wechseln, ja: muß sie wechseln, um das Ganze als Ganzes in den Blick zu bekommen. So stellt Chr. Palmer beispielweise fest: »Die philosophische Sittenlehre« (= Ethik) »wird wohl immer eine andere sein, als die theologische, nicht aber eine andere als die christliche.« Die theologische Ethik hat »den Prozeß des Werdens der Sittlichkeit im genauen Anschluß sowohl an die Geschichte der Offenbarung als an die Lehre von der Heilsordnung darzustellen«. Die philosophische Ethik »entwickelt vollkommen frei den Inhalt des sittlichen Selbstbewußtseins, und stellt zur Probe dem, was auf wissenschaftlichem Wege als Inhalt des subjektiven sittlichen Geistes gewonnen wird, nur den objektiven sittlichen Geist gegenüber, der sich in der Geschichte offenbart.« Wenn demnach auch »die Darstellungsweise, die Art der Deduktion und Argumentation, die Sprache eine andere sein wird, so folgt daraus gar nicht, daß die philosophische Sittenlehre nicht eine christliche wäre.« In ihrem Ergebnis, im »reelle(n), praktische(n) Resultat« »wird und muß« die philosophische Ethik »genau zusammentreffen mit dem, was die theologische Sittenlehre auf ihrem Wege schließlich zu Tage fördert; sind auch beide Wege verschieden, das Ziel ist dasselbe«¹³⁵.

Noch einmal dürfen aus dieser Konzeption für die Verhältnisbestimmung von Pädagogik, Katechetik und Theologie nicht vorschnelle Schlüsse gezogen werden. Diese Konzeption bedeutet *nicht*, daß die Pädagogik im Sinne Schleiermachers *nur* der philosophischen Ethik zuzuordnen wäre. Sie bedeutet *auch* nicht, daß die Pädagogik wahlweise einer der beiden Erscheinungsformen von Ethik angeschlossen werden könnte. Sie besagt vielmehr, daß die Pädagogik – immer unter der Prämisse der vom Christentum gestifteten Synthese der Wirklichkeit – *sowohl* vor der philosophischen *als auch* vor der theologischen Ethik verantwortet werden muß. Damit ist die ursprüngliche Verhältnisbestimmung weder abgeschwächt noch gar aufgehoben¹³⁶. Sie wird lediglich erweitert, bleibt dabei jedoch voll in Geltung.

133. Zu den in der Klammer Genannten vgl. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 307.

134. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 306.

135. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 304.

136. Vgl. z. B. die in der 2. Auflage der Pädagogik unveränderte Aussage von Chr. Palmer

Mit beiden Lösungsversuchen zur Verhältnisbestimmung von Pädagogik und Theologie bietet der Entwurf Chr. Palmers eine Synthese besonderer Art. Chr. Palmer schließt in ihr zwei Spielarten identitätstheoretischer Wirklichkeitsdeutung zu einem Ganzen zusammen: die unmittelbare (direkte), nach der die »weltlichen« (= Human-) Wissenschaften und Theologie fusionieren, und die mittelbare (indirekte), nach der beide in unserer Wirklichkeit lediglich deckungsgleich, im Rahmen des Gesamtorganismus des Seins jedoch identisch sind¹³⁷.

3.3. Die drei Formen kirchlichen Handelns am jungen Menschen

3.3.1. Das Verhältnis der Formen kirchlichen Handelns untereinander

Bleibt nun alles erziehlche Handeln am jungen Menschen trotz des Gedankens der doppelten Spur letztlich doch *kirchliches* Handeln, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis seiner verschiedenen Formen untereinander. Ihr Verhältnis ist von drei Determinanten geprägt: von den faktischen Bedingungen (empirischer Befund), von den wissenschaftstheoretischen Vorgaben (methodologischer Befund) und von der theoretischen Grundlegung der Genese des subjektiven Glaubens (spekulativer Befund). Beim Versuch einer Synopse der drei Determinanten ergibt sich zunächst ein gegensätzliches Bild. Von den faktischen Bedingungen her ergibt sich nach dem Verlust der Einheit alles kirchlichen Handelns zur Zeit der Alten Kirche eine Dreiteilung des Handelns am jungen Menschen in Kirche, Haus und Schule¹³⁸. Von der Wissenschaftstheorie her legt sich eine Zweiteilung in allgemein christliche und speziell kirchliche Erziehung nahe¹³⁹. Dabei müssen bei der christlichen Erziehung die Bereiche von Haus und Schule zusammengekommen, bei der kirchlichen Erziehung die Unterweisung in der kirchlichen Lehre und die Erziehung zum kirchlichen Leben unterschieden werden¹⁴⁰. Von der Grundlegung der Genese des subjektiven Glaubens her empfiehlt sich eine triadische Gliederung, die jedoch mit der vom empirischen Befund her sich anbietenden Dreiteilung kollidieren würde: Neben der Ausbildung der indivi-

(Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 8): »... eine Pädagogik ist nur auf christlichem Boden möglich, da erst das Christentum den Menschen als Menschen in seinem unendlichen Werte zum Gegenstande der Erziehung macht. ...«.

137. Vgl. unten die Ausführungen zu 5.1.: Das doppelte Bild der Wirklichkeit.

138. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 42 f.

139. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

140. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128 ff, 536 ff.

duellen glaubenden Persönlichkeit (allgemein christliche Erziehung in Haus und Schule) stünde die Hinführung zur überindividuell-glaubenden Kollektivperson (spezielle kirchliche Erziehung, aber auch kirchliche Erziehung im weiteren Sinn, sofern die Kirche nicht nur die Kult-Gemeinde umfaßt), sowie die Einführung in das Verhältnis von individuellem und überindividuellem Glauben (kirchliche Unterweisung).

Chr. Palmer muß versuchen, diese verschiedenen und verschiedenartigen Vorgaben so zu optimieren, daß er in möglichst weitem Maß den Bedingungen gerecht wird, die sich aus seinem synthetisch-organischen Ansatz ergeben: Er muß die (relative) Eigenständigkeit der Teilbereiche erhalten und zugleich zu verhindern suchen, daß sie beziehungslos nebeneinanderstehen. Er muß sie zusammenordnen und zugleich darauf achten, daß sie nicht identisch werden. Er muß sie in eine dynamische, organisch-lebendige Beziehung zueinander setzen, um zu vermeiden, daß sie in einem ontischen Bezugssystem erstarren.

Um diese Bedingungen zu erfüllen, entscheidet sich Chr. Palmer im Blick auf die Verhältnisbestimmung der Teilbereiche kirchlichen Handelns am jungen Menschen für die triadische Anordnung. Er gliedert das Gesamthandeln der Kirche unter dem übergeordneten Begriff der »religiösen Bildung«¹⁴¹ in die christliche (evangelische) Erziehung in Haus und Schule, die er in seiner Pädagogik behandelt, in die kirchliche Unterweisung und die kirchliche Erziehung, die jeweils Gegenstand der Katechetik sind. Um die organische Zusammengehörigkeit der drei Teilbereiche zum Ausdruck zu bringen, könnte sie Chr. Palmer in eine Art Dreiecksbeziehung zusammenordnen. Damit wäre ihre Interdependenz jedoch nicht präzise genug umschrieben. Es wäre zum einen dem Moment des Dynamischen, der Steigerung zu wenig Rechnung getragen. Es bliebe zum anderen unberücksichtigt, daß für Chr. Palmer die Beziehungen zwischen den Teilbereichen nicht gleichmäßig ausgeprägt sind. So ergeben sich in der Konzeption Palmers zwischen der kirchlichen Unterweisung und der christlichen Erziehung merkwürdig geringe Berührungspunkte¹⁴². Tref-

141. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

142. Chr. Palmer nimmt in seiner Katechetik kaum auf die Pädagogik Bezug und umgekehrt; nur im Zusammenhang ihrer Zuordnung (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 42 ff; ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70) geht er kurz auf ihr Verhältnis ein; daneben wird die christliche Erziehung ganz am Rande in Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 179, die kirchliche Unterweisung in Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 332, erwähnt; in Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169 ff, wird zwar das Fach Religionsunterricht kurz skizziert, doch wiederum ohne organische Verbindung zu den Formen christlicher Erziehung. Nebenbei: Chr. Palmer spricht sich hier – die These H. Kittels (Kittel, H., Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung, 1947, 3. Aufl. 1957 S. 7, 10) vorbereitend – gegen die Bezeichnung Religionsunterricht aus, da sie »weder biblischen noch kirchlichen Klang hat. . . Zeller hat wohlgetan, in seinen

fender wird Palmers Anordnung von christlicher Erziehung, kirchlicher Unterweisung und kirchlicher Erziehung durch das Bild eines Keils wiedergegeben, dessen eine Seite (unter Konstanz der erzieherischen Strukturen und unter Wechsel der kirchlichen Ebenen) von der christlichen und der kirchlichen Erziehung, dessen andere Seite (unter Konstanz der kirchlichen Ebene und unter dem Wechsel der unterrichtlich-erzieherischen Strukturen) von der kirchlichen Unterweisung und der kirchlichen Erziehung gebildet werden.

Wie die Religion insgesamt durch den »Wechsel mannigfacher Zustände und Stufen« charakterisiert wird¹⁴³, so spiegelt sich diese Verhältnisbestimmung von kirchlicher Unterweisung und christlicher bzw. kirchlicher Erziehung im Wechsel teils gleichartiger, teils gegensätzlicher Elemente wieder. Dazu einige Beispiele:

- Übereinstimmungen bestehen zwischen der christlichen und der kirchlichen Erziehung. Beide haben die »geistliche Lebendigkeit«¹⁴⁴, die volle Entfaltung des subjektiven Glaubens zum Ziel. Dabei stehen beide Bereiche in Korrelation zueinander: die kirchliche Erziehung setzt die christliche Erziehung ebenso voraus, wie sie dieser notwendig nachfolgen muß¹⁴⁵.
- Übereinstimmungen bestehen auch zwischen der kirchlichen Unterweisung und der kirchlichen Erziehung: In beiden schattet sich die Pädagogie Gottes gegenüber seinem Volk bzw. der Entwicklungsgang der Kirche in der Geschichte ab¹⁴⁶. Beide Bereiche sind in sich wieder triadisch konzipiert¹⁴⁷, zwischen beiden kommt es zu Überschneidungen. So enthält die kirchliche Unterweisung erzieherische

Lehren der Erfahrung diesem Fache den Namen »Unterricht im Wort Gottes« zu geben« (Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169).

143. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 537.

144. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 538.

145. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46: »Nun aber, während auf die Erziehung im ersten Sinne ... nur ein mittelbarer Einfluß möglich ist, sich anknüpfend an das katechetische Lehren, oder außerhalb der Katechese durch Schulaufsicht u. s. f.: so tritt dagegen für die *kirchliche* Erziehung die Notwendigkeit unmittelbaren Einschreitens der Kirche ein, weil man nur eben in der Kirche selbst kirchlich leben lernen kann. Haus und Schule müssen das Kind dazu hergeben und ihrerseits mithelfen, aber die Hauptwirkung muß darin immer wieder von der Kirche unmittelbar ausgehen«; vgl. ebd. S. 538: »Weiter aber muß jene geistliche Lebendigkeit vom Elternhaus aus in das Kind kommen. ... Aber wenn nun auch von Haus aus das Nötige geschieht, so wird dadurch ... eine Wirksamkeit für kirchliches Leben derselben von Seiten des Katecheten nicht überflüssig. ...«.

146. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 47, 55 f.

147. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 56 f, 128 ff, 536 ff.

Bestandteile, während die kirchliche Erziehung auch unterrichtliche Aspekte einschließt¹⁴⁸.

- Daneben bestehen zwischen der christlichen und der kirchlichen Erziehung Gegensätze¹⁴⁹: Die christliche Erziehung in Haus und Schule hat die Genese des subjektiven Glaubens nur in seiner individuellen Ausprägung zum Ziel. Ihr geht es darum, »daß der einzelne Mensch nach Gesinnung und Tat für sich ein rechter Christ werde«¹⁵⁰. Aufgabe der kirchlichen Erziehung ist es dagegen, den Einzelnen »nicht in diesem subjektiven Christentum verharren zu lassen, sondern dasselbe zum kirchlichen zu machen . . . Hier also handelt es sich darum, daß die Jugend in das Leben der Kirche, wie sich dies in dem Organismus einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft gestaltet hat, hineinwachsen und so die Religiosität des Einzelnen mit der gemein-(S. 46)samen Religiosität in den Formen, worin sich diese ausprägt, zusammenschließen soll«¹⁵¹.
- An Gegensätzen zwischen der kirchlichen Unterweisung und der kirchlichen Erziehung¹⁵² sind zu nennen: Die kirchliche Unterweisung repräsentiert die Konstanz des christlichen Glaubens, die kirchliche Erziehung seine Variabilität¹⁵³. Der kirchliche Unterricht bezieht sich auf die »ideelle«, die kirchliche Erziehung auf die »reelle« Seite der Genese des Glaubens¹⁵⁴. Der kirchliche Unterricht ist nach innen, die

148. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 48, 537 f, 37 f: »Es sei nur der Unterricht rechter Art, er führe nur das Kind in die Tiefen der göttlichen Wahrheit im Worte Gottes, so erzieht diese das Kind von selber.« Zudem stellt sich der Katechet im Unterricht »selber den Kindern dar, . . . sein Ernst wie seine Freundlichkeit wird an den Kindern ar-(S. 37)beiten, sie erziehen helfen.« Schließlich »ist es natürlich und notwendig, daß der Katechet . . . Ruhe und Ordnung, Stille und Aufmerksamkeit« unter den Schülern »zu erhalten hat, was alles unstreitig unter die Kategorie der Erziehung fällt; sodaß, wie vorhin der Unterricht ein Mittel für die Erziehung war, nun umgekehrt Erziehung oder Zucht ein Mittel für den Unterricht wird.«

149. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 538, 600.

150. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46; vgl. ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 81, 87, 129.

151. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46 f; vgl. ders., Art. Kirche, S. 4; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 81 f, 536 ff, 310; Palmer spricht hier vom »kirchliche(n) Gesamtleben«; vgl. dazu: Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, § 87-90; ferner: Samson, H., Die Kirche, S. 59 f.

152. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598.

153. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 538: »Die objektive« (= überindividuelle) »Religion als Kirche« trägt stets »zwei entsprechende Faktoren in sich: das Feststehende des Glaubens, die einmal symbolisch sanktionierte Kirchenlehre; und den bleibenden, immer sich wiederholenden Ausdruck des lebendigen Verhältnisses zum lebendigen Herrn der Kirche, d. h. den Kultus.«

154. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 538: »Die Unterweisung in der Lehre reicht . . .

kirchliche Erziehung nach außen¹⁵⁵, der kirchliche Unterricht auf die Vermittlung von Lehre, die kirchliche Erziehung auf die Weitergabe von Leben gerichtet¹⁵⁶.

Aus dem Bild einer keilförmigen Anordnung der drei Teilbereiche des kirchlichen Handelns am jungen Menschen läßt sich bereits erkennen, daß die wechselseitige Verhältnisbestimmung mit der Spannung von Gleichartigkeit und Wechselseitigkeit noch nicht zureichend beschrieben ist. Zugleich besteht zwischen ihnen eine Stufenfolge. Die kirchliche Erziehung steht, sofern sie »das Allgemeine, das Objektive« repräsentiert¹⁵⁷, über der christlichen Erziehung. Sofern Erziehung generell »in ihrem vollen Sinne der höhere Begriff ist, der auch den Unterricht in sich befaßt«¹⁵⁸, steht die kirchliche Erziehung zugleich über der kirchlichen Unterweisung. Sie schließt damit die beiden anderen Teilbereiche als *Erziehung durch die Kirche und für die Kirche*¹⁵⁹ zu einer höheren Einheit zusammen¹⁶⁰.

3.3.2. Die indirekte kirchliche Erziehung in Haus und Schule

(1) Übersicht

Chr. Palmer rühmt mit bewegten Worten¹⁶¹ an Pestalozzi »jenes echt philosophische Bedürfnis, nichts zufälliges, abgerissenes, atomistisches

nicht zu, eben weil die Lehre nur das eine Moment ist, das ideelle, dem das reelle, die äußere kirchliche Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft und ihre gemeinsamen Lebensäußerungen entsprechen müssen.«

155. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 37, 538.

156. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 538; Palmer folgt hier einer Unterscheidung Schleiermachers, vgl. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 62 ff.

157. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 9; vgl. S. 8 f; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 42 ff.

158. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164.

159. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 1, 3, 8, 15.

160. Das zeigt sich einmal darin, daß Chr. Palmer, Art. Kirche, S. 18, die kirchliche Unterweisung der kirchlichen Erziehung ein- bzw. unterordnet; das erweist sich zum anderen in der Unterordnung der christlichen Erziehung unter die kirchliche; vgl. z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 85 ff, 103, 219, 244 ff, 85: Das Ziel der Erziehung ergibt sich weder aus Philosophie noch aus Staatsgesetz. Das »klare Bewußtsein von der menschlichen Lebensaufgabe« »erreicht ein ganzes Volk nur durch die Religion; und zwar nur durch eine solche, die – nach Schleiermachers Bezeichnung – einen teleologischen Charakter hat, die alles Einzelne einem höchsten sittlichen Zweck unterordnet, wie das Christentum . . . daher auch jedes Mitglied der christlichen Gemeinde, sofern es dies wirklich ist, ein klares Bewußtsein seiner Lebensbestimmung in sich trägt, und zum Bekenntnis desselben fortwährend angeregt wird.« In »dieser Lebensbestimmung« muß »auch das Ziel der Erziehung gegeben sein.«

161. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 46 ff; ders., Art. Pestalozzi, S. 886: »Wenn

zuzulassen, sondern alles Einzelne zur innerlich begründeten Einheit zu verbinden und dadurch das Zufällige zur Notwendigkeit zu erheben.« Er fährt fort: »Wenn dieses Bedürfnis durch die Wissenschaft der Pädagogik auf diesem Gebiete sich zu befriedigen sucht, wenn unsere Schulen danach streben, in ihren Lehrfächern einen Organismus, im didaktischen Betriebe derselben ein durch inneres Gesetz geordnetes Verfahren darzustellen: so ist das – unbeschadet vieler schwacher Stellen in seinem Werk – »in erster Linie Pestalozzis Verdienst.« Chr. Palmer kommt zu dem Urteil, daß das »ganze(s) pädagogische(s) Denken und Arbeiten« seiner Zeit, »sofern es auf psychologische Begründung und auf organische Einheit der Zwecke und der Mittel gerichtet ist, seinen Hauptimpuls« von Pestalozzi »erhalten hat«¹⁶².

Mit dieser Würdigung Pestalozzis signalisiert Chr. Palmer seine eigenen Intentionen zur christlichen Erziehung: Sie muß als Teil des Ganzen, als Teil des »Kosmos« der Wirklichkeit¹⁶³ das Ganze spiegeln¹⁶⁴. Mehr noch: Die christliche Erziehung spiegelt nicht nur den umfassenden Gott-Welt-Prozeß. Sie hat an ihm direkten Anteil, sofern sie ein konstituierendes Element des Regelkreises ist, der sich bei der Genese des subjektiven Glaubens zwischen der überindividuellen Kollektivperson und den individuellen Subjekten bildet: Christliche Erziehung geschieht da, wo das überindividuelle auf das individuelle Subjekt einwirkt. Sie ist damit »Pflicht der gesamten Gemeinde«¹⁶⁵.

Auf welche Weise wird nun die Kirche als Trägerin der christlichen Erziehung wirksam?

- Sie hat der *Aufgabe* nach »die allgemeine christliche Bildung zu vermitteln, die die Kirche von jedem ihrer Mitglieder gleichmäßig fordert«¹⁶⁶.
- Sie wird den *Personen* nach repräsentiert durch den Pfarrer, der »als bewußter Träger des Gemeindelebens« »mittelbar als Seelsorger« an der christlichen Erziehung mitzuwirken hat, durch »die evangelische Familie« und durch alle jene, die offiziell »zum Erziehen berufen

denjenigen Männern das Prädikat der Größe zukommt, an denen man nicht auslernt, die kein einzelner ausschöpft, die vielmehr jedem . . . wieder neu zu denken geben, dann darf das Jahrhundert, mit dessen Beginn Pestalozzis Wirksamkeit in Gang gekommen, auch ihn zu seinen großen Söhnen rechnen. Das ist der Eindruck, den der Schreiber dieser Zeilen aufs neue von der wiederholten Beschäftigung mit Pestalozzi mitnimmt. . .«

162. Palmer, Chr., Art. Pestalozzi, S. 885; vgl. S. 881 ff.

163. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 287.

164. Vgl. u. a. Palmer, Chr., Vorwort zur 2. Auflage der Pädagogik, S. VI.

165. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 79, vgl. S. 77.

166. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 77.

sind«¹⁶⁷. Sie bedient sich der *Sache* nach der Erkenntnisse aus dem Bereich der Theologie¹⁶⁸, aber auch aus dem Bereich aller anderen Wissenschaften¹⁶⁹. Ihre Tätigkeit erstreckt sich ihren *Arbeitsbereichen* nach auf alle Schulformen¹⁷⁰, einschließlich des »Rettungswerks« für Behinderte. Sie hat jedoch im Bereich der Volksschule ihr Fundamentum bzw. ihren Schwerpunkt¹⁷¹.

Alle diese verschiedenen und verschiedenartigen Determinanten christlicher Erziehung versucht Chr. Palmer zu einem Organismus christlicher Erziehung zusammenzuschließen¹⁷². Dazu gliedert er seine Pädagogik nach dem Grundmuster von allgemeiner Idee und spezieller Ausprägung¹⁷³, das er auf doppelte Weise einsetzt:

- Zum einen, gleichsam im engeren Kreis, innerhalb der »pädagogische(n) Fundamentallehre«, sofern sich diese ideale Grundlegung christlicher Erziehung »nach einer idealen und einer realen Seite« entfaltet¹⁷⁴.
- Zum anderen, gleichsam im weiteren Kreise, zur Verhältnisbestimmung zwischen der idealen Grundlegung und den ihr nachgeordneten realen Anwendungssituationen¹⁷⁵. Sie bilden die Grundlegung in zwei Teilbereichen ab: im Bereich der häuslichen und im Bereich der schulischen Erziehung. Von diesen beiden Teilbereichen grenzt Palmer den ersten ohne nähere Analyse aus seiner Konzeption aus. Im Gegensatz zu Pestalozzi, der »Recht hatte . . ., wenn er die Reform der Erziehung in der Wohnstube beginnen wollte, aber Unrecht, wenn er meinte, durch methodische Lehrbücher das . . . bewerkstelligen« zu können¹⁷⁶, stellt Chr. Palmer lediglich thetisch fest: »Die Familie . . .

167. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 77.

168. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 65 ff, vgl. die Stellung der Pädagogik im Organismus der Theologie.

169. Die allgemeinen Wissenschaften haben eine doppelte Funktion: sie sind zum einen, wie die Psychologie (Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289) Vermittlungshilfen, zum anderen Gegenstand allgemein christlicher Bildung (vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 78).

170. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 10 ff; ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 78 f.

171. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 78.

172. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 77 ff; ders., Art. Erziehungsprinzipien, S. 287.

173. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 79.

174. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 81; damit setzt Palmer in der Pädagogik die Unterscheidung ideal-real anders ein als in der Katechetik, wo er sie zur Charakterisierung des Unterschiedes von kirchlicher Unterweisung und kirchlicher Erziehung verwendet (vgl. oben 3. Die Genese des subjektiven Glaubens, Anm. 154).

175. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 79, 82.

176. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 80 Anm.

nimmt als besonderes Gebiet der Erziehung darum keinen eigenen Raum in Anspruch, weil in ihr die Idee der Erziehung in voller Freiheit, ohne die amtlichen oder technischen Formen, wie in den beiden anderen Kreisen, ihre Realisierung findet«¹⁷⁷.

Bei dem zweiten Teilbereich, bei dem Kreis geordneter und amtlicher Erziehung, unterscheidet Chr. Palmer zwischen dem Regelfall, dem »evangelische(n) Schulamt«¹⁷⁸, und dem Ausnahmefall christlicher Erziehung, dem »evangelische(n) Rettungswerk«¹⁷⁹.

(2) Die pädagogische Fundamentallehre

(2.1) Erziehen als künstlerisches Tun

Organisches Denken hat eine Affinität zur Kunst bzw. zum Künstlerischen. Das zeigt sich nicht nur bei Schelling¹⁸⁰, sondern auch bei Schleiermacher. Wenn Schleiermacher die Pädagogik auch den technischen Disziplinen zuordnet¹⁸¹, darf dabei nicht übersehen werden, daß sie – wie die technischen Disziplinen überhaupt – für ihn eine »Kunstlehre« ist¹⁸².

Chr. Palmer nimmt diesen Ausdruck ganz bewußt auf¹⁸³. Für ihn ist Erziehung als Hilfe zur Genese des subjektiven Glaubens stets »Erziehungskunst«¹⁸⁴, »künstlerisches« Tun¹⁸⁵. Erziehung ist für Palmer zwar nicht Kunst »in der Reihe der schönen Künste«, sofern diese Selbstzweck sind¹⁸⁶. Doch auch die christliche Bildung trägt dazu bei, daß Schönheit verwirklicht wird¹⁸⁷. Und selbst dann, wenn »die Erziehungskunst« lediglich »einem praktischen, einem sittlichen Zwecke« dient, »gebührt ihr der edle Name einer Kunst sowohl wegen dessen, was sie leistet, als wegen der zu dieser Leistung erforderlichen Qualifikation. Was sie zu Stande bringen soll«, ist nichts Geringeres als »der vollendete Mensch;

177. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 80; wobei freilich die »reale Ausführung« der pädagogischen Fundamentallehre (ebd., S. 157 ff) eine Fülle von Gesichtspunkten zur christlichen Erziehung in der Familie enthält (z. B. ebd., S. 171: Über das Stillen).

178. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 1-252.

179. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 253-313.

180. Schelling, F. W. J., System, S. 276 ff.

181. Vgl. Birkner, H.-J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre, S. 30 ff.

182. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 113, § 294 Anm.

183. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 260.

184. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 259.

185. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 260.

186. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 259.

187. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 103: »Christliche(r) Bildung« ist der »Übergang christlicher Religion, Wissenschaft und Kunst in's konkrete Volksleben . . ., das dadurch humanisiert, das dadurch ein schönes auch seiner Form nach wird. . .«

wie die Kunst das Naturprodukt nach einer Idee gestaltet, die Idee ihm einhaucht und in ihm zur sinnlichen Erscheinung bringt, dadurch aber es verklärt, d. h. es schön macht: so ist der sittliche Mensch, der gebildete Charakter auch entstanden durch Gestaltung seines Naturwesens nach einer höheren, ewigen Idee, durch Verklärung desselben zur Darstellung dieser Idee.« Aus dieser Perspektive heraus ist die Erziehung nicht eine Kunst unter anderen, sondern höchste Kunst überhaupt. Ist doch »das edelste Kunstwerk, das der Mensch schaffen kann, ein wirklicher, tüchtig ausgebildeter Mensch, der nicht bloß als schöne Bildsäule, nicht bloß als großer Charakter in einer Dichtung, sondern als wirkliche, lebendige Person aus seinen Händen hervorgeht«¹⁸⁸.

Die Definition der Erziehung als (höchste) Kunst hat Rückwirkungen auf Voraussetzungen und Selbstverständnis des Erziehers. Das »pädagogische Talent« ist nach Palmer »ein spezifisch künstlerisches; die geistige Kraft, um die Idee innerlich anzuschauen und festzuhalten, das feine Urteil über die Angemessenheit des Produkts zur Idee, die geschickte Hand, jenes zum Ausdruck dieser zu gestalten«, das Talent des Bildhauers, Malers, Musikers – »all das, nur in anderer Form und Richtung, wiederholt sich im pädagogischen Künstler«¹⁸⁹. Mit alledem ist der Beruf des Erziehers »eine göttliche Gabe, ein Charisma«, das »niemand sich selbst schaffen kann«, das aber einer ständigen Pflege durch »eigne sittliche Tätigkeit, Fleiß und Anstrengung« erfordert¹⁹⁰.

Die Interpretation des Erziehens als künstlerisches Tun darf nicht gering geachtet werden. Sie ist eine wesentliche Komponente des pädagogischen (und religionspädagogischen) Ansatzes von Chr. Palmer. Er setzt mit ihr ein Vorzeichen, das bei allen Erörterungen zur christlichen bzw. kirchlichen Erziehung mit-zulesen ist. Diese Deutung des erzieherischen Handelns muß in dreifacher Hinsicht noch näher beleuchtet werden:

- Mit der Interpretation des erzieherischen Tuns als *ars paedagogica* bedeutet der Ansatz Chr. Palmers gewissermaßen ein Ausrufezeichen gegenüber (religions-)pädagogischen und schulpolitischen Tendenzen unserer Zeit. Nach dem geisteswissenschaftlichen, dem empirischen, dem hermeneutischen und ideologiekritischen Verständnis der Erziehung tut die Wiedergewinnung der Dimension des Künstlerischen dringend not. Dazu muß die verwaltete Schulwirklichkeit kritisch durchforstet werden. Kunst, auch pädagogische Kunst, hat weder in Planung noch in Verwaltung ihre natürlichen Gegenspieler. Sie ist jedoch unter einer erdrückenden Dominanz von Planung und Verwal-

188. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 259.

189. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 259.

190. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 260.

tung nicht zu verwirklichen. Sie braucht wagendes Engagement, Spielraum der Freiheit, Muße und vor allem: Vertrauen.

- Die Art freilich, wie Chr. Palmer die *ars paedagogica* interpretiert, zeigt zugleich die Grenzen, ja Gefahren einer Erziehung als künstlerischen Tuns: Der Pädagoge als Künstler ist stets von der Versuchung bedroht, nicht Medium, sondern Subjekt der Erziehung sein zu wollen, das im Jugendlichen nur das Objekt¹⁹¹, das Produkt¹⁹² sieht, das es nach eigenem Bilde zu schaffen gilt. In diesem Zusammenhang ist der Gedanke eines erzieherischen Charismas besonders problematisch. Er kann als Freibrief für »erzieherische Überzeugungstäter« mißverstanden werden, die sich unter Berufung auf ihre spezielle und besondere Begabung jedem Konsens und jeder Kontrolle zu entziehen versuchen.
- Hinter der Interpretation der Erziehung als *Erziehungskunst* zeigt sich bei Chr. Palmer ein unerhörter Anspruch im Blick auf Zielsetzung, auf Möglichkeiten und Fähigkeiten christlicher Erziehung. Chr. Palmer stellt hier Anforderungen, die Lehrer und Schüler zu überfordern scheinen. Die nähere Analyse der Erziehungsprinzipien wird allerdings zeigen, daß sich dieses Problem für Chr. Palmer nicht, richtiger: so nicht stellt.

(2.2) *Die ideale Grundlegung: Prinzipien und Prinzip christlicher Erziehung*

Gliedert sich die »pädagogische Fundamentallehre«¹⁹³ als Lehre von der Erziehungskunst in die »ideale Grundlegung« und die »reale Ausführung«¹⁹⁴, dann hat sich die ideale Grundlegung nach Chr. Palmer mit den Erziehungsprinzipien zu befassen. Sie sind als Träger »objektive(r), universelle(r) Wahrheit« für Theorie und Praxis erzieherischen Handelns konstitutiv¹⁹⁵. Chr. Palmer unterscheidet drei Prinzipien: »eines, das den obersten Zweck aller Erziehung ausdrückt« (teleologisches Prinzip); »ein zweites, das die Grundanschauung vom Objekte derselben enthält« (anthropologisches Prinzip)¹⁹⁶; »und ein drittes, das gleichsam den spiritus rector für alle die Mittel darstellt, die dazu angewendet werden sollen, um

191. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289.

192. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 259.

193. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 81 ff.

194. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 82 ff, bzw. 157 ff.

195. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289; 288 f. Chr. Palmer lehnt Maximen, wie sie Schleiermacher in seiner Erziehungslehre verwendet, ab, da sie nur partielle Geltung beanspruchen können: sie haben »viel mehr subjektives Gepräge an sich; sie sind der Ausfluß eines Charakters, sind das Resultat bestimmter Erfahrungen, die man persönlich gemacht« (ebd., S. 289).

196. Dazu Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 84-103, bzw. 103-119.

an und mit dem so beschaffenen, so (S. 289) aufgefaßten Objekte jenen Zweck zu erreichen« (methodisches Prinzip)¹⁹⁷.

Wie sind nun diese Erziehungsprinzipien von Chr. Palmer definiert? R. Fischer geht in seiner Untersuchung dieser Frage nach. Er verfehlt eine sachgerechte Antwort aus drei Gründen: Er berücksichtigt den wissenschaftstheoretischen Ansatz von Chr. Palmer zu wenig (a); seine Quellen-Grundlage ist zu schmal (b); er unterschätzt die Funktion des Gesamtsystems gegenüber dem Bereich der christlichen Erziehung (c).

Zu a: R. Fischer wirft Chr. Palmer vor, er würde der Pädagogik jede Eigenständigkeit verweigern und sie »in die Rolle eines Durchführungsgehilfen« der Theologie zwingen¹⁹⁸. Diese Behauptung ist für keine der beiden Verhältnisbestimmungen von Theologie und Pädagogik bei Palmer zutreffend. Beim Lösungsmodell der »doppelten Spur« bzw. der »Verdoppelung der Aussagen« stehen Pädagogik und Theologie nicht in einem Unterordnungsverhältnis, sondern in Parallelität zueinander. Sie spiegelt sich in einer Fülle dualer Zweierkombinationen, die nicht, wie R. Fischer zu meinen scheint¹⁹⁹, Zeichen einer argumentativen Hilflosigkeit darstellen. Sie sind vielmehr für diesen Ansatz typisch²⁰⁰. Die Pädagogik kann in diesem Lösungsmodell sehr wohl ihre Prinzipien aus dem nicht-theologischen Bereich der philosophischen Ethik ableiten²⁰¹. Diese Ableitung wird jedoch nicht weiter relevant, da ihre Ergebnisse letztlich mit denen theologischer Ethik deckungsgleich sein müssen. Beim innertheologischen Lösungsmodell stehen sich Pädagogik und Theologie nicht gegenüber. Hier *ist* Pädagogik vielmehr Theologie bzw. – dieser Kehrsatz ist für die Konzeption Palmers zutreffend²⁰² – Theologie *ist* Pädagogik. Damit können Theologie und Pädagogik für Chr. Palmer weder in einem Konsektiv- noch in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Wer hat –

197. Dazu Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 119-157; Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289 f.

198. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 122.

199. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 120.

200. Innerhalb der neuen religionspädagogischen Theorie zeigen sich Entsprechungen bei Nipkow, vgl. z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik, I, S. 16, 21, 96, 107 ff, 130 ff; ders., Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Heidelberg 1971, S. 5; ders., Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. Zum Gespräch von Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik in der Gegenwart, in: Der Evang. Erzieher, Heft 6, Jg. 29, 1977, S. 398 ff.

201. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 303 f.

202. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 246; ders., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 698.

um eine Frage von Klaus Wegenast²⁰³ an den Entwurf Chr. Palmers zu richten – dann aber das Sagen? Die Pädagogik? Die Philosophie? Die Theologie? Für Chr. Palmer wäre diese Frage als Alternativfrage falsch gestellt. Er könnte nur so antworten: Sie alle, sofern sie, wenn sie nur ihren eigenen Gesetzen folgen²⁰⁴, notwendig zum gleichen Ergebnis kommen müssen²⁰⁵. Doch: Zu welchem Ergebnis?

Zu b: R. Fischer versucht das Ergebnis aus Chr. Palmers Pädagogik zu erheben. Nun stellt Chr. Palmer gerade in diesem Werk seine Erziehungsprinzipien merkwürdig unscharf, ja geradezu verschlüsselt dar. Seine Gedankenführung läßt über weite Strecken keine klare Linie erkennen. Sie erweckt den Eindruck lediglich assoziativen Vorgehens²⁰⁶.

Im Blick auf das *teleologische Prinzip* stellt Palmer zunächst fest, daß das Erziehungsziel im Sinne Schleiermachers allein aus einer teleologischen Religion wie dem Christentum erhoben werden kann²⁰⁷, unbeschadet der Tatsache, daß sich eine Reihe von anders gewonnenen Erziehungszielen »dem allgemeinen christlichen Lebensprinzip« als »relative Wahrheit(en)« unterordnen lassen²⁰⁸. Will man das christliche Erziehungsziel auf eine Formel bringen, so bietet es »sich dar in der Idee des Reiches Gottes«. Diese Bestimmung ist jedoch ohne nähere Interpretation völlig unklar. Chr. Palmer scheint das selbst zu spüren, denn er präzisiert die Aussage durch das Zitat von 2. Tim. 3,17: Ziel aller Erziehung ist, »»daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allen guten Werken geschickt««. Chr. Palmer fährt fort: »Kann je eine Pädagogik sich rühmen, einfacher und umfassender, wahrer und edler das Ziel aller Erziehung bestimmt zu haben? Ist nicht« – und nun folgt eine jener verschlüsselten Aussagen, die R. Fischer nicht »dechiffrie-

203. Wegenast, K./Feifel, E./Leuenberger, R./Stachel G. (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 1, Gütersloh 1973, S. 260-279, S. 275 f, im Blick auf die Konzeption Nipkows vor dessen Veröffentlichung der »Grundfragen der Religionspädagogik« 1975.

204. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 304 f.

205. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 122: »Beides, das Wort Gottes und die wirkliche Erfahrung, die am Kinde gemacht wird, kann sich nie widersprechen...«

206. Vgl. z. B. die gedanklichen Übergänge in Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 94, 96, 99.

207. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 85.

208. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 86.

ren« kann²⁰⁹ – »die echte Humanität wie die wahre Divinität in dem einzigen Begriffe »ein Mensch Gottes« vollkommen bezeichnet? Die Divinität ist da nicht eine Vergötterung oder Idealisierung des natürlich Menschlichen, sondern es steht der Mensch einem lebendigen, persönlichen Gott gegenüber, der ein Du ist für ein Ich; aber wiewohl er sich von ihm unterschieden, (S. 87) ja durch seine Sünden sogar getrennt weiß, so ist er doch durch die Versöhnung Eins geworden mit Gott«²¹⁰.

Dieses Menschenbild des christlichen Glaubens impliziert nach Chr. Palmer keine religiöse Engführung der christlichen Erziehung, im Gegenteil: gerade, weil es auf das Göttliche bezogen ist, gewährt es »wahre(n) Humanität« und hat einen »offenen Sinn für alles Humane«²¹¹. Gegen alle Vorwürfe einer kurzschlüssigen Theologisierung oder Klerikalisierung der christlichen Erziehung²¹² legt Chr. Palmer Wert darauf, »daß wir keineswegs jener forcierten Christlichkeit das Wort reden, die alles Weltliche, wenn sie auch notgedrungen dasselbe muß in seinem Rechte (S. 92) lassen, doch dadurch erst heiligen zu müssen glaubt, daß ihm ein erbaulicher Anstrich gegeben wird«²¹³. Vielmehr wird es sich den theologischen Prämissen einordnen (vgl. Lösungsmodell I) bzw. sich auf natürliche Weise mit ihnen zu einem organischen Ganzen zusammenschließen (vgl. Lösungsmodell II). Damit öffnet Chr. Palmer seinen Ansatz für das ganze Feld allgemeiner pädagogischer Reflexion und Diskussion seiner Zeit. Alle Forderungen, alle Erkenntnisse, die ihren eigenen allgemein-pädagogischen Prinzipien genügen, sind eo ipso auch einer christlichen Erziehung angemessen²¹⁴.

Chr. Palmer versucht das exemplarisch an einigen pädagogischen Begriffen bzw. Sachfragen aufzuzeigen: Am Erziehungsprinzip Freiheit²¹⁵, an der polaren Bezogenheit von Individual- und

209. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 115 f.

210. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 87 f.

211. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 90, 89 ff, vgl. 98.

212. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 122: »Die Pädagogik ist in die Rolle eines Durchführungsgehilfen gezwängt und es droht die Gefahr, daß sie von der Kirche aufgesogen wird.«

213. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 92 f.

214. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 123, 95: »Diese Erörterungen sollen dartun, wie alles das, was die« (allgemeine) »Pädagogik als Zweck aller Erziehung aufgestellt hat in Form verschiedener Prinzipien (deren wir übrigens nur die bedeutendsten und gangbarsten aufgeführt haben), – in so weit es wahr ist, im christlichen Prinzip eingeschlossen. . . und in seiner Wahrheit festgestellt ist.«

215. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 93.

Sozialerziehung²¹⁶, bzw. von Selbsterziehung und Fremderziehung²¹⁷, vor allem am Begriff Bildung. Er bedeutet – wieder stößt man auf eine Schlüsselaussage der Konzeption Palmers –, das »Urbild« des Menschen im Bewußtsein zu haben und zu verwirklichen²¹⁸. Soziale Bildung besteht darin, mit Hilfe der »Faktoren« »Wissenschaft, Kunst und Religion«²¹⁹ an der Gestaltung eines gegliederten, organischen »Volksleben(s)« mitzuwirken, »das dadurch humanisiert, das dadurch ein schönes auch seiner Form nach wird«²²⁰.

Im Blick auf das *anthropologische Prinzip* ergeben sich aus der direkten bzw. indirekten Identität von Theologie und Pädagogik für Palmer zwei Schwierigkeiten:

- Die erste stellt sich von der Theologie her: Die Frage nach der Bildsamkeit bzw. der Erziehungsfähigkeit des jungen Menschen verbindet sich mit der Erbsünde-problematik. Das kann zu einer gefährlichen Konsequenz führen. Ist die Lehre von der Erbsünde für das anthropologische Erziehungsprinzip prägend, erhält die christliche Erziehung den Charakter einer Bußzucht. Eine derartige Interpretation der Erziehung wollen und können selbst Gegner den Vertretern einer christlichen Erziehung nicht vorwerfen. Sie weisen jedoch auf ein vermeintlich inkonsequentes Verhalten hin: »es sei zwar schön von den Bekennern der Erbsünde, daß sie ihre Kinder die Torheit ihrer theologischen Doktrin oder ihres Katechismus nicht büßen lassen; aber eine Inkonsequenz sei es jedenfalls, und wenn eine pädagogische Theorie evangelisch-kirchlich sein wolle, so müsse sie (S. 107) entweder auch jener Folgerung nicht aus dem Wege gehen, oder bekennen, daß sie an diesem

216. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 94, dazu ebd. S. 95: »Im Christentum ist's die Liebe, die den Einzelnen lehrt, für's Ganze zu leben; aber dieselbe Liebe lehrt auch, jede Individualität zu achten, ihr Platz zu ihrer Entwicklung zu lassen, sie zum Gewinn des Ganzen aufzunehmen.«

217. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 96 ff.

218. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 99; Chr. Palmer nimmt hier einen Gedanken auf, der u. a. von Schwarz, Fr. H. Chr., Darstellungen aus dem Gebiete der Pädagogik, hrsg. und z. T. selbst verfaßt von Fr. H. Chr. Schwarz, 2 Bde., Leipzig 1833/34 Bd. 1, S. 205, vertreten wird.

219. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 100, 100 ff.

220. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 103, ebd.: »... ein alle Glieder der Gemeinde vereinigendes« Ganzes, »und dennoch werden dadurch die natürlichen, von Gott geordneten Unterschiede nicht aufgehoben; denn auch hier besteht die Vollkommenheit des Ganzen nicht in der Unterschiedslosigkeit der Masse, sondern in dem lebendigen Wechselverkehr der mannigfaltigsten Kräfte, Individualitäten und Bildungsstufen...«

Punkte mit ihrer theologischen Voraussetzung nicht durchzukommen wisse«²²¹.

Chr. Palmer ist bemüht, von verschiedenen Perspektiven her nachzuweisen, daß »wir uns aber in dieser Klemme nicht befinden«²²². Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Das christliche Verständnis des Menschen muß »in Betreff der sittlichen (S. 114) Natur des Zöglings sich dem Manichäismus und dem Pelagianismus, der Verteufelung und der Vergötterung der Menschennatur gleichmäßig« entgegenstellen²²³. Gegen die Verteufelung der Menschennatur macht Palmer geltend, daß – Identität von Theologie und Pädagogik! – mit der Taufe, dem »erste(n) Akt der Erziehung«²²⁴, der Mensch bereits »eine lebendige Werkstätte des heil. Geistes« ist²²⁵, daß die Sünde nur ein Akzidens der Natur und somit »eine relative, natürliche Unschuld des Kind-(S. 111)des« erhalten ist²²⁶, daß schließlich das »Grundgebot des Evangeliums« den Erzieher jedes Kind »ohne irgend welche weitere Rücksicht . . . lieben heißt«. ²²⁷ Gegen die Vergötterung will Chr. Palmer an der »Erbsündelehre strenge festhalten«²²⁸, wenigstens an der Erbsündelehre, wie sie sich aus seinem Sündenverständnis heraus ergibt. Er weist darauf hin, »daß die pelagianische Anthropologie der modernen Erzieher eine höchst nachteilige Wirkung ausgeübt hat. Ein großer Teil der Gebrechen unserer Zeit, die Genußsucht und Weichlichkeit, das leichtfertige Spiel mit allem«, was dem Menschen »heilig ist, der Widerwille gegen jede objektive, feste Ordnung, die Aufblähung der Subjektivität – das alles hängt mit jener Richtung der Erziehung sehr genau zusammen«²²⁹.

- Daneben stellt sich ein Problem von der Pädagogik bzw. der Psychologie her: Das Verhältnis von Anlage und Erwerb geistiger Kapazität. »Auch in Hinsicht der intellektuellen Kraft der Menschennatur« tritt Chr. Palmer »zwei falschen Extremen zugleich entgegen«²³⁰. Der Mensch wird weder ausschließlich von objektiven, von ihm unabhängigen Kräften²³¹, noch ausschließlich von

221. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 107 f.

222. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 108, 108 ff.

223. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 114 f.

224. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 108, siehe ebd..

225. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 109.

226. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 111 f.

227. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 113.

228. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 109.

229. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 114.

230. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 115.

231. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 115 f.

seiner individuellen Anlage bestimmt²³². Wie – Identität von Theologie und Pädagogik! – der Glaube aus der Predigt kommt »und wie an diesem Punkte das Objekt mit dem Subjekt eins wird, so gilt dasselbe Gesetz für das Verhältnis zwischen beiden in allem Lernen«²³³.

Im Blick auf das *methodische Prinzip* stellt Chr. Palmer die Bedeutung der Weisheit heraus²³⁴. Er entfaltet sie nach Wesen und Funktion in zwei dualen Zweierkombinationen: Die eine Kombination betrifft die Bedeutung des Prinzips Weisheit für den Lehrer: Sie ist einerseits »als Einheit der das Ganze überschauenden Erkenntnis, der voraussorgenden Liebe und der den rechten Zeitpunkt nützenden Tatkraft . . . zuvörderst ein Charisma, eine Gnadengabe« Gottes, die allerdings wie die Gnade Gottes jedem Christen zugeeignet wird, auch in mehr oder minder starker Ausprägung in jedem Erzieher als Christen existiert²³⁵. Sie ist andererseits aber »auch wieder erlernbar und durch Ausübung einer Steigerung und Vervollkommnung fähig«²³⁶. Die zweite Kombination betrifft die Einwirkungsmöglichkeiten der Weisheit auf den Jugendlichen. Die erzieherische Weisheit kann bei der Genese des subjektiven Glaubens im jugendlichen Individuum helfend – allerdings auch hemmend! – wirken, der Akt der Genese selbst jedoch ist ein Geheimnis, das aller erzieherischen Weisheit verschlossen bleibt²³⁷.

Die bisherige Erörterung der Erziehungsprinzipien scheint Chr. Palmer noch nicht ganz zufriedenzustellen. Offensichtlich sieht er in ihr weder die Prämisse der (direkten bzw. indirekten) Identität von Theologie und Pädagogik, noch die der organischen Ganzheitlichkeit in wünschenswerter Weise gesichert. So betont Chr. Palmer abschließend, daß in allen drei Prinzipien »ein Begriff gemeinsam verborgen liegt, der ihren spezifisch christlichen« – und das heißt: den spezifisch evangelisch-konfessionellen²³⁸ – »Cha-

232. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 116 f.

233. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 117.

234. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 120: »Jenes methodische Prinzip muß also, statt in einer toten Formel aufzugehen, vielmehr auch die ganze persönliche Tüchtigkeit in sich schließen, die zu evangelischer Erziehung schlechthin notwendig ist. Was könnte dies anders sein, als die *Weisheit*?«

235. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 120, 120 f.

236. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 121.

237. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 128.

238. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 130 ff, wo sich Palmer vor allem mit dem Unterschied zwischen evangelischer und katholischer, aber auch zwischen lutherischer und reformierter Pädagogik beschäftigt.

rakter darstellt: das ist der Glaube«²³⁹. Wie aber ist dieser Glaube näher zu definieren? Diese Frage weist auf die Funktion des Gesamtsystems von Chr. Palmer für den Bereich der christlichen Erziehung.

Zu c: Diesen Zusammenhang muß R. Fischer nicht nur deshalb verfehlen, weil er in Palmer vorwiegend einen (religions-)pädagogischen Praktiker sieht, der seine Erfahrungen erst sekundär in einen größeren Rahmen zu stellen versucht²⁴⁰, sondern auch deswegen, weil er anscheinend den Artikel Erziehungsprinzipien in K. A. Schmidts Enzyklopädie nicht kennt, in dem sich Palmer in erheblich größerer Klarheit und systematischer Kraft mit der idealen Grundlegung christlicher Erziehung befaßt.

Alleiniger Ausgangspunkt für die pädagogische Fundamentallehre Palmers ist der Satz, daß alles erzieherische Bemühen in Theorie und Praxis nur ein Baustein des einen der beiden großen Spannungsbögen ist, die als Genese des subjektiven und als Genese des objektiven Glaubens die ganze Wirklichkeit prägen. Der Bogen des subjektiven Glaubens muß – im Bild gesprochen – ebenso einen Bauplan wie einen Architekten haben. Die Christologie Schleiermachers hat für Chr. Palmer den Boden bereitet, Bauplan und Architekten in eins zu sehen. Dazu K. Barth: »Wenn Schleiermacher über Christus und den Christen und ihr gegenseitiges Verhältnis spricht, dann hat er zunächst weder diesen noch jenen, sondern einen diese beiden umfassenden Begriff vor Augen, nämlich das *Gesamtleben*, die Menschheit, die Geschichte der »menschlichen Natur«. »Daß das fromme Bewußtsein ein christliches ist, will sagen, daß es ein auf *Christus* bezogenes ist, und das wiederum will sagen, daß ihm das, was in *Christus* in ursprünglicher und vollkommener Gestalt (»urbildlich«) wirklich ist, allmählich ebenfalls mitgeteilt wird«²⁴¹. Christus ist demnach für Schleiermacher beides zugleich: er ist als die »Erscheinung des göttlichen Prinzips«²⁴² Modell für die Genese des subjektiven Glaubens. Er ist gewissermaßen als Prinzeps das gestaltende Subjekt, das in der Genese des subjektiven Glaubens »sein geistiges Leben« auf die anderen Subjekte überträgt²⁴³.

An dieser Stelle setzt Chr. Palmer in seinem Artikel Erziehungsprinzipien ein. Er interpretiert die Gestalt Christi durch zwei ineinander verschränk-

239. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 129.

240. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 77 f.

241. Barth, K., Die protestantische Theologie, Bd. 2, S. 393, vgl. 395.

242. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 315.

243. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 293.

te duale Begriffspaare: Christus verkörpert einerseits die spannungsvolle Einheit von individuellen und überindividuellen, andererseits von persönlichen und unpersönlichen Strukturen²⁴⁴. Sofern er individuelle und überindividuelle Züge in sich vereint, ist er im Regelkreis der subjektiven Bewegungslinie sowohl Agens bei der Genese des individuellen, als auch bei der des überindividuellen Glaubens der Kollektivperson Kirche. Von dieser Perspektive her bekommen die Aussagen über die Kirche als handelndes Subjekt bei der Genese des subjektiven Glaubens im allgemeinen und der christlichen Erziehung im besonderen eine neue Dimension:

Christus selbst ist es, der »in, mit und unter« seiner Gemeinde erzieht²⁴⁵. Sofern er persönliche und unpersönliche Züge trägt, Prinzip und Prinzip ist, kann Chr. Palmer der »Forderung der wissenschaftlichen Einheit der Pädagogik« ebenso nachkommen, wie der der »Einheit des praktischen Verfahrens« und alle drei Erziehungsprinzipien »auf ein einziges« zurückführen: *Das einzige Prinzip der christlichen Erziehung in Theorie und Praxis ist Christus*.

Nun bekommen die drei Erziehungsprinzipien ihr spezielles Gesicht:

- »War dem Griechen der Weise, dem Israeliten der Gerechte das Ideal eines Menschen, so ist dieses Ideal uns gegeben in Christus, und zwar in solch reeller, substantieller Weise, daß der Zögling nicht bloß Christo ähnlich (Phil. 2,5; Rö. 15,5), also ein Mensch Gottes (2. Tim. 3,17), sondern daß er mit Christo persönlich Eins werden soll; Christus soll in ihm Gestalt gewinnen (Gal. 4,19), d. h. eben: Christus soll das Realprinzip sein, das lebenskräftig in ihm wirkt, das in ihm, in diesem Individuum, aufs neue Fleisch wird, sich in ihm zu neuer persönlicher Realität ausprägt«²⁴⁶.

244. Vgl. Palmer, Art. Erziehungsprinzipien, S. 287: »Das Wort Prinzip deutet« auf etwas »irgend eine reale oder ideale Größe beherrschendes hin; auf eine Einheit, durch welche das Mannigfaltige zusammengehalten, das Einzelne bestimmt wird; auf ein Erstes, nicht bloß der Zeit nach . . ., sondern nach der Dignität. Dies kann nun irgend eine lebendige, eine persönliche Potenz sein, so daß das persönliche Wesen, das wir als Prinzip anerkennen, ebendadurch aufhört, bloßes Individuum zu sein; es ist identisch mit einer Realität, es hat nicht nur eine Macht, sondern es ist diese Macht selber und wirkt als solche. . . Daß diese Seite des Begriffs, diese Erhebung einer Person zu einem Prinzip, oder umgekehrt, dieses Personwerden eines Prinzips auch für die Pädagogik von Wichtigkeit ist, wird sich unten zeigen. Was aber in diesem Falle sich personifiziert hat, was Fleisch geworden ist, das ist immer ein Gedanke, eine Idee. . .«

245. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290; vgl. auch Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 701 f: Bei Eph. 6,4 bezeichnet der Genitiv »des Herren« Christus »als das (S. 701) eigentlich handelnde Subjekt. . ., es soll eine Erziehung sein, in welcher er selbst seine Wirksamkeit durch Wort und Tat ausübt, so daß die Eltern nur Werkzeuge Christi oder seines Geistes sind. . .«

246. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

- »Indem wir von einer christlichen Anthropologie reden, so ist damit gesagt, daß auch für die richtige Erkenntnis des menschlichen Wesens Christus das Prinzip ist; d. h. a) er, als sündloser Mensch, ist der Maßstab, an dem wir erst erkennen, daß unsere Natur eine gefallene, verderbte ist; sowie nicht minder sein Erscheinen in der Welt, seine Wirksamkeit als Erlöser uns die Notwendigkeit einer Erlösung durch eine Offenbarung Gottes kennen lehrt, also dartut, daß uns ohne solche nicht zu helfen war; aber b) er, als sündloser, die Fülle der Gottheit (Kol. 2,9) in sich tragender Mensch, ist auch der faktische Beweis, daß diese Menschennatur einer Erlösung, einer Befreiung, einer Erhebung zur Göttlichkeit (2. Petri 1,4 . . .) fähig ist, daß es also ebenso sehr nötig als auch der Mühe wert und eine nicht vergebliche Arbeit ist, dieser Menschennatur in jedem Individuum sich anzunehmen und ihren anerschaffenen, erst in Christus vollständig zu Tage gekommenen Adel ihr zurückzugeben.« Dabei läßt das Neue Testament erkennen, daß auch Jesus sich den allgemeinen Gesetzen entsprechend entwickelt hat, »die Naturordnung auch im Geistesleben nicht aufgehoben ist, sondern respektiert werden muß«²⁴⁷.
- Schließlich »bietet für die Methode der Erziehung schon das zeitliche Leben des Herrn reichliche Anhaltspunkte dar, wie er als Pädagog an seinen Jüngern, an seinem Volke arbeitete. Aber auch in diesem Punkte beschränkt sich das Prinzip nicht auf ein bloßes Vorbild; vielmehr ist er selbst in seiner lebendig fortdauernden Wirksamkeit in der Kirche und in den einzelnen Menschenherzen . . . der wahre παιδαγωγός; diesen Geist in sich selber zu tragen, ihn zu verstehen, ihm zu folgen, in seiner Kraft immer schärfer nicht nur das Gute vom Bösen, das Heilsame (S. 290) vom Nachteiligen, sondern auch das Bessere vom Guten, das Beste unter mannigfachem Guten zu unterscheiden . . ., in diesem Geiste auch stets zu reden . . ., und ebenso im Zögling selbst jenen innern Erzieher arbeiten zu lassen, ihm Raum zu schaffen, ihn zum Wort kommen zu lassen, allmählich ihm gänzlich Platz zu machen, damit er allein das Regiment führe: – das ist in allen Erziehungsmethoden das einzig wahrhaft Methodische, es ist, wie wir dieses Prinzip . . . ausgedrückt haben, die Weisheit, die wohl in der einen Erziehungsweise eine mehr, in der andern eine weniger adäquate Gestalt erhält, die aber auch zur richtigsten methodischen Regel immer als das eigentlich Beseelende hinzutreten muß, wovon erst der wirkliche Erfolg abhängt«²⁴⁸.

247. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

248. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290 f; zum Ganzen vgl. auch ders., Art. Erziehung, S. 250; ders., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 700.

Schon die Diktion des letzten Zitates läßt erkennen, daß es sich für Palmer bei dieser Interpretation der Erziehungsprinzipien bzw. des Erziehungsprinzips nicht um eine Feststellung unter anderen handelt. Die Intensität der Argumentation zeigt an, daß hier die Mitte, richtiger: der Höhepunkt der christlichen Erziehungslehre Palmers erreicht wird, d. h. das Bekenntnis: Christus selbst ist ihr Agens, ist ihr Ziel, ist ihr organisierendes Prinzip. Christliche Erziehung heißt so nicht weniger als: Vollzug der eschatologischen Neuschöpfung des Menschen.

Dieses Bewußtsein relativiert nicht nur alle traditionellen Ansätze von Erziehung in Familie und Schule. Es transzendiert die üblicherweise dem Erziehungshandeln eingeräumten Möglichkeiten und gesteckten Grenzen zugleich. Christliche Pädagogik muß – um den Spitzensatz S. Vierzigis umzukehren²⁴⁹ – sich im Sinne Palmers aufheben, um sich zu verwirklichen. Aufheben bedeutet dabei aber gerade nicht Auflösen, sondern im Sinne Hegels das Hineinversetzen in einen größeren, übergreifenden Zusammenhang: Christliche Pädagogik wird zum Schnittpunkt von Anthropologie und Christologie²⁵⁰.

Angesichts dieser Tatsache bedeutet es aus der Sicht Chr. Palmers wenig, Teilaspekte seiner Konzeption christlicher Pädagogik zu kritisieren. Die Sachgemäßheit seiner Erziehungslehre ist vielmehr die Sachgemäßheit seines anthropologischen und seines christologischen Entwurfes. Sie werden im zweiten Teil dieser Untersuchung kritisch analysiert.

(2.3) Die reale Ausführung: Zucht der Liebe – Zucht der Wahrheit

(2.3.1.) Allgemeine Einführung

Chr. Palmers Entwurf zur realen Ausführung der pädagogischen Fundamentallehre enthält eine große Fülle teils kurioser und überholter²⁵¹, teils aber auch heute noch nachdenkens- und beherzigenswerter Aspekte²⁵². Sie alle anzuführen und im einzelnen zu analysieren würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. So sollen im folgenden nur die für das Verständnis der Gesamtkonzeption Palmers wesentlichen Grundlinien nachgezeichnet werden.

249. Vierzig, S., Ideologiekritik, S. 94: »Eine Theologie, die auf der Voraussetzung ihrer Einzigartigkeit aufbaut, auf der qualitativen Differenz zwischen Gott und der Welt, wird es schwerer haben, zur Praxis zu werden als eine Theologie, die weiß, daß sie sich aufheben muß, um sich zu verwirklichen.«

250. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169.

251. Z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 263: Palmers Äußerungen zu den Kinderballetten (»diesen Vorschulen aller Verderbnis«) und Kinderbällen. – Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 291 ff, zur Sexualität, ebd., S. 319, zur Strafe.

252. Z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 247 ff, zur Einübung caritativen Verhaltens, ebd., S. 273 ff, zum Verhältnis zur Natur; II, S. 117, zur Empfindlichkeit des Lehrers.

Der »reale Grundbegriff christlicher Erziehungslehre« ist für Chr. Palmer »der der Zucht«²⁵³. Wo liegen die Wurzeln dieses Begriffes? Wie ist er zu verstehen? H. Franzen vertritt die Auffassung, daß der Begriff allein aus dem Bereich der christlichen Botschaft heraus entwickelt wurde²⁵⁴. R. Fischer stimmt dem bei, daß Palmer zunächst die Zucht (»im Gegenzug zum Naturbegriff der Aufklärungspädagogik«) aus der »neutestamentlich-kirchlichen Anthropologie« ableiten wollte²⁵⁵; Fischer weist jedoch darauf hin, daß Palmer »diese theologische Begründung des Begriffes Zucht . . . später offensichtlich selbst als problematisch empfunden« und aufgegeben hat²⁵⁶. Er bleibt dann aber eine Aufklärung darüber schuldig, wie nun die Zucht bei Chr. Palmer abzuleiten und inhaltlich zu interpretieren ist. Er untersucht weder die Wortbedeutung, noch die Herkunft, noch den Stellenwert der Zucht im Gesamtsystem Palmers. Fischer stellt nur axiomatisch fest: »Wenn bei Palmer dieser Begriff eine so beherrschende Rolle spielt, so zeigt sich darin die autoritäre Struktur seines Verständnisses von Erziehung«²⁵⁷ – und gebraucht von da an die Bezeichnung autoritär gewissermaßen als feststehendes Epitheton der Erziehungslehre Palmers²⁵⁸. Es ist stets problematisch, von der gegenwärtigen Diskussion geprägte Begriffe auf Sachverhalte und Phänomene anzuwenden, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts relevant waren. In diesem speziellen Fall zeigt eine genauere Analyse, daß der Ausdruck »autoritär« zudem einer völlig anderen Sachebene angehört als der Begriff »Zucht« in der Interpretation durch Christian Palmer.

Der Begriff »Zucht«, meist synonym mit Erziehung gebraucht²⁵⁹, war spätestens seit der Wende zum 19. Jahrhundert Gemeingut sowohl des pädagogischen als auch des theologischen Gespräches²⁶⁰. Während inner-

253. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 158.

254. Franzen, H., Palmer als Theoretiker der Erziehung, S. 10; vgl. dazu Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 157 ff, 162: »Steht uns hiernach fest, daß der Grundbegriff für alle Funktionen des Erziehers, sofern er im Geiste des Evangeliums wirkt, die Zucht ist. . .«

255. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 124, 124 f.

256. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 125; Fischer verweist auf Palmer, Chr., Pädagogik, 4. Aufl., S. 183 f.

257. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 125.

258. Vgl. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 126: »Die autoritäre Struktur des Erziehungsverständnisses«, S. 126 ff.

259. Vgl. z. B. Niemeyer, A. H., Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Schulmänner, Reutlingen, 9. Aufl., 1832 (einbändig), S. 59 u. ö.

260. Vgl. z. B. den Begriff der Zucht bei Schleiermacher. Seiner Meinung nach soll mit Hilfe der Zucht »das Kind das Sinnliche selbst unter das Gesetz des Sittlichen zwingen« (Reble, A., Geschichte der Pädagogik, Stuttgart 1951, 11. Aufl., 1971, S. 209); vgl. ferner die Konzeption von J. F. Herbart (Reble, A., Geschichte der Pädagogik, S. 234;

halb der Pädagogik die Erziehung zunächst als »in den Unterricht eingeschlossen« bzw. als »durch ihn gewährleistet« betrachtet wurde²⁶¹, wird die Erziehung »immer vordringlicher als eigene Auf-(S. 582)gabe neben den Unterricht gestellt«²⁶². J. F. Herbart trennt nun zwischen den beiden Begriffen und faßt die Erziehung als Oberbegriff, dem – neben »Unterricht« und »Regierung« – die »Zucht« untergeordnet ist²⁶³. Chr. Palmer verwendet zunächst die Begriffe Zucht und Erziehung wechselweise sowohl für die Erziehung, als auch für die Zucht im Sinne Herbarts. So kann er einmal davon sprechen, daß in der Zucht alles zusammengefaßt ist, »was einer gottgefälligen Erziehung obliegt«²⁶⁴, ein andermal, daß »die Erziehung in ihrem vollen Sinne der höhere Begriff ist, der auch den Unterricht in sich befaßt«²⁶⁵. Dann aber versucht Palmer zu einer begrifflichen Abklärung zu kommen. Er entscheidet sich für den Begriff »Zucht«, obwohl er sich der Tatsache bewußt ist, daß dieser Begriff zu unsachgemäßen Assoziationen Anlaß geben kann²⁶⁶. Christian Palmer betont jedoch ausdrücklich, daß mit der Wahl dieses Begriffes noch keinerlei inhaltliche Festlegung des pädagogischen Handelns am jungen Menschen verbunden ist²⁶⁷.

Wäre es dann aber nicht besser, auf den Ausdruck »Zucht« überhaupt zu verzichten? Christian Palmer kann sich nicht dazu entschließen. Zwei Gründe sind es, die seiner Meinung nach die Verwendung des Begriffes fordern:

- Gegen Konzeptionen wie die A. H. Niemeyers²⁶⁸ oder J. F. Herbarts²⁶⁹ soll damit festgestellt werden, daß die »evangelische Erziehungswissenschaft«²⁷⁰ neben Anleihen aus der allgemeinen Pädagogik²⁷¹ eine

Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Band III, S. 66 ff); sowie Vilmar, A. F. C., Schulreden über Fragen der Zeit, S. 192; zum Ganzen: Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 258 f.

261. Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 583.

262. Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 582 f.

263. Vgl. z. B. Herbart, J. F., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bde., Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe Langensalza 1887-1912), Bd. 10, S. 81 (§ 42), S. 176 (§ 136); dazu auch: Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. III, S. 80, 80 f.

264. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 158.

265. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164.

266. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 159: »Wer sagt euch denn, daß die Zucht sonst in nichts bestehe, als in Handhabung des Stockes? Zucht ist nicht identisch mit Züchtigung«.

267. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 159.

268. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164.

269. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 160.

270. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164 f.

271. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 158 ff.

speziell christlich – biblische Basis hat²⁷². »An den bloßen Namen liegt wohl nicht viel; aber es ist doch von Wert, daß auch in ihnen schon das spezifisch Evangelische der ganzen Anschauung und Auffassung zu Tage kommt«²⁷³.

- Seiner Meinung nach ist der Begriff Zucht in besonderer Weise dazu geeignet, gleichermaßen die *Einheit* und die *Differenziertheit* des Organismus christlicher Pädagogik zum Ausdruck zu bringen: In ihm teilt sich der allgemeine Oberbegriff Zucht²⁷⁴ (= Erziehung im weiteren Sinn) in das in sich wieder gestufte duale Begriffspaar der *Zucht der Liebe* (= Erziehung im engeren Sinn) und der *Zucht der Wahrheit*²⁷⁵ (= Unterricht).

Für die inhaltliche Bestimmung des Begriffes Zucht dienen Palmer zwei ineinander verschränkte duale Zweierkombinationen: die (politische) empirische Erfahrung²⁷⁶ und die theoretische Reflexion, bzw. – innerhalb der letzteren – der pädagogische²⁷⁷ und der theologische Ansatz einer christlichen Pädagogik. R. Fischer ist der Ansicht, daß Palmer nach anfänglichem Schwanken später, spätestens »in der 4. Auflage seiner evangelischen Pädagogik«, die theologische Begründung der Zucht »ganz fallengelassen hat«²⁷⁸. Fischer kommt zu diesem Schluß, indem er eine Formulierungsänderung Palmers unzulässig generalisiert²⁷⁹. Tatsache ist, daß Chr. Palmer – obwohl er nach dem Gedanken der doppelten Spur (»Lösungsmodell II«) die Zucht auch unabhängig von der Theologie aus dem Bereich der pädagogischen Wissenschaft heraus entfalten kann – sich

272. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 158, 162 f.

273. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 165.

274. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 158.

275. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164; 164-322, 322-382.

276. Hier wirken die Ereignisse der Revolutionsjahre bei Chr. Palmer nach, z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 159: »All das revolutionäre Treiben, das die Welt erschüttert hat, – es gibt sich den Schein, aus dem Rechtssinne entsprungen zu sein, der gegen das Unrecht reagiert; wäre es das, wie könnten alsdann die feinen und groben Aufrührer, wo immer nur Gelegenheit ist, alle Gerechtigkeit mit Füßen treten? Nein, es ist der Haß gegen alle Zucht. . .«

277. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 256: »So gesellt sich zu dem . . . positiven Zwang, der das Kind nötigt, etwas zu tun, was es nicht tun wollte, der negative, der es zwingt, etwas zu unterlassen, was es tun wollte; beide Seiten dieses nötigenden Verfahrens zusammen nennen wir in einem engeren Sinne die Zucht«; vgl. dazu Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 157 ff.

278. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 125.

279. Chr. Palmer streicht nur den Gedanken, daß die Zucht u. a. gewissermaßen in einem usus elencticus verwendet werden muß, um den jungen Menschen den Zwiespalt zwischen Sein und Sollen bewußt zu machen. Chr. Palmer zitiert dazu in den ersten Auflagen der Pädagogik Römer 7,24 (Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 157).

bei ihrer Interpretation (auch nach Erscheinen der 4. Auflage seiner Pädagogik!)²⁸⁰ primär an theologischen Aussagen orientiert und sie lediglich sekundär von der allgemeinen Pädagogik bestätigt wissen will²⁸¹.

Im Rahmen des theologischen Ansatzes erfährt der Begriff Zucht bei Chr. Palmer eine doppelte Ableitung:

- Zum einen aus biblischen Aussagen wie Sprüche 1,2; 1,8; 4,13; 2. Tim. 3,16; bzw. Mk. 14,38 (Identität von Christologie und Anthropologie!); Eph. 4,13; Hebr. 5,8; schließlich Röm. 8,12; Gal. 5, 17.24; 1. Petr. 4,1 ff²⁸². Nun lassen sich diese Verse ihrer Intention nach kaum als Belegstellen einer biblischen Begründung der Zucht innerhalb des pädagogischen Handelns anführen. Indem Chr. Palmer ihnen diese Bedeutung zuweist, gibt er zu erkennen, daß dieser Argumentation nur stützende, nicht eigentlich begründende Funktion zukommt.
- Zum andern: aus seinem ganzheitlichen spekulativen Wirklichkeitsmodell, genauer: aus der Bewegungslinie des subjektiven Glaubens. Von ihr her erhält der Begriff Zucht für Palmer seine Begründung und seine inhaltliche Interpretation. Chr. Palmer setzt damit bei der realen Ausführung der pädagogischen Fundamentallehre in konsequenter Weiterführung seines spekulativen pädagogischen Ansatzes nicht beim empirischen Befund, sondern bei der theoretischen Reflexion ein. Daraus ergeben sich für Palmers Vorstellung der Zucht zwei wesentliche Konsequenzen:

Es bedeutet im Blick auf die Menschen im Erziehungsprozeß, daß Chr. Palmer nicht die Erzieher »vor Ort«, sondern die Erzieher »an sich«, nicht die Kinder in ihrer spezifisch sozioökonomischen und -kulturellen Umwelt, sondern die Kinder »an sich«, nicht den jungen Menschen in seiner individuellen Existenz, sondern den Jugendlichen »an sich« zum Gegenstand seiner Untersuchung macht²⁸³. Dementsprechend ist das »Kinder«- bzw. »Schülerbild« Palmers – trotz teilweiser Berücksichtigung ärmerer Schichten²⁸⁴ – überwiegend von einer mittleren Norm, gleichsam von einer bäuerlich-bürgerlichen Mittellage her bestimmt. In ihr sind individuelle Abweichungen von der Norm möglich, ja wünschenswert und notwendig; jedoch nur so weit, als »das Ganze« nicht infrage gestellt wird. »Denn während allerdings gerade jene individuelle Begabung jedes

280. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Pädagogik des Neuen Testaments, S. 696 ff.

281. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 157 ff; bes. 162.

282. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 162, bzw. 158; schließlich ders., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 698.

283. Das gilt trotz einzelner Verweise auf die Individualität der Schüler, z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 148.

284. Z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 117, 122.

Einzelnen nötig ist, damit das Ganze ein lebendiger Organismus werde, so ist dies doch nicht möglich, wenn nicht alle einen gemeinsamen Kreis von Erkenntnissen und Fähigkeiten haben, in welchem sie sich begegnen. Dies setzt . . . voraus, daß allerdings in jedem vernünftigen Menschen ein Maß geistiger Kraft zur Aneignung alles dessen (S. 118) vorhanden ist, was alle nach der Stufe der allgemeinen Zeitbildung wissen können und sollen.« Eben dies aber steht innerhalb der Genese des subjektiven Glaubens für Chr. Palmer fest. »Der Lehrer z. B., dem ein Schüler sagte: ich kann nun einmal nicht lesen, nicht rechnen lernen, wird ganz einfach erwidern: du mußt aber; und der Erfolg unnachgiebiger Zucht wird zeigen, daß in diesem Sinne der kategorische Imperativ ganz am Orte ist: du kannst, denn du sollst«²⁸⁵.

Es bedeutet im Blick auf den Prozeß der Zucht, daß er das verkleinerte Abbild des Gott-Welt-Gott-Prozesses darstellt. Damit wird die Konzeption Chr. Palmers auch hier vom Zusammen- und Wechselspiel theologischer und philosophischer Strukturen geprägt. In ihnen erhält die Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit eine konstitutive Funktion.

Chr. Palmer setzt die Subjekt-Objekt-Spannung in verschiedenen Interpretationen ein. Die vier wichtigsten Deutungsebenen sind:

1. Die *Deutungsebene I* ist die umfassendste. Sie bezeichnet den Gegensatz zwischen Mensch und Gott, der in der Konvergenz der Bewegungslinie des menschlichen Subjekts zu Gott und der Bewegungslinie des göttlichen Objektes zum Menschen seine Lösung und sein Ziel findet.
2. Die *Deutungsebene II* stellt innerhalb des subjektiven Pols der Deutungsebene I das Gegen- und Zusammenspiel des individuellen Subjektes und der überindividuellen Kollektivperson als sein »objektives« Gegenüber dar.

Im Zusammenhang mit der realen Ausführung der pädagogischen Fundamentallehre verwendet Chr. Palmer vor allem zwei Derivate der Deutungsebene II. Sie binden jeweils einen ihrer beiden Pole mit seiner Vorform (bzw. wenn diese fixiert wird: mit seiner Fehlform) zusammen.

3. Die *Deutungsebene III* bezeichnet den Gegensatz zwischen dem individuellen glaubenden Subjekt als eigenverantwortliche Größe und demjenigen Menschen (genauer: vor-menschlichen Wesen), der vorerst nur Objekt fremder subjektiver Bemühungen ist.
4. Die *Deutungsebene IV*, die Chr. Palmer bereits im Zusammenhang mit der anthropologischen Grundlegung erwähnt²⁸⁶, beschreibt die polare Spannung zwischen dem objektiven Anspruch der Kollektivperson und der ihr (noch) entgegengesetzten subjektivistischen Willkür.

285. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 118 f; vgl. auch ders., Art. Erziehung, S. 251.

286. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 114.

Zur Veranschaulichung sind die Deutungsebenen am Ende des Buchs in einem Anhang graphisch dargestellt.

Dabei sind die jeweils subjektiven Elemente stärker personenbezogen, die jeweils objektiven Elemente mehr sachorientiert.

Chr. Palmer argumentiert bei der Beschreibung des Prozesses der Zucht gleichzeitig aus zwei einander entgegengesetzten Perspektiven heraus. Zum einen betrachtet ihn Palmer gleichsam von außen. Hier ist Jesus Christus im Rahmen der Deutungsebene III das absolute, aktuell glaubende Subjekt, das im Kind als dem absoluten, lediglich potentiell glaubenden Objekt seinen Gegensatz findet. Zum anderen nimmt Palmer seinen Standort gewissermaßen innen ein. In diesem Fall stellt das Kind innerhalb der Deutungsebene IV das absolute Subjekt, richtiger: die absolute Subjektivität dar, die – dem Tier vergleichbar²⁸⁷ – zunächst in willkürlichem Tun verharret, während Jesus in vollkommener Unterordnung unter Gottes Willen die absolute Objektivität repräsentiert. Ist Jesus Christus damit als die persongewordene Synthese von Subjekt und Objekt der vollkommene Mensch²⁸⁸, zeigt sich das Kind in seinem ursprünglichen Zustand lediglich als Fragment²⁸⁹ des Menschen, das, mit Teilhard de Chardin gesprochen²⁹⁰, seine Hominisation erst vor sich hat.

Mit diesen Überlegungen gewinnt die pädagogische Konzeption Palmers auf neue Weise Anschluß an die Vorstellungswelt des Deutschen Idealismus, an die Geistmetaphysik Schellings ebenso wie an den pädagogischen Ansatz Hegels. Schelling geht in seinen »Abhandlungen« von 1797 der Frage nach, wie sich die Seele stufenweise zum selbstbewußten Geist entwickelt und kommt zu dem Schluß, daß dies über die Betrachtung des naturhaften Objektes geschieht. »Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigne, sich entwickelnde Natur* . . . So bezeichnet sie sich durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden«²⁹¹. Nach Hegel verbindet sich »in der Übertragung der Reflexivität in die neuzeitliche Subjektivität . . . die Struktur der Bildung zu einem gedanklichen Ganzen . . . Der absolute Geist setzt sich in der nach Stufen geordneten

287. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 170: Das »Leben« des Kindes ist zunächst »unten«, im Bereich des »Tierischen«; vgl. ebd., S. 169 ff.

288. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

289. Vgl. auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 334.

290. Teilhard de Chardin, P., Mein Weltbild, (franz.) Paris 1973, (deutsch) Olten/Freiburg, o. J., S. 18 ff, 25 ff u. ö.

291. Schelling, F. W. J., Abhandlungen, in: Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abt. 10 Bde., 2. Abt. 4 Bde., Stuttgart 1856-1861, Bd. 1, S. 383, 383 ff.

Kreisbewegung als »Anderes«, um sich dann dieses Andere als das eigene Andere im Medium philosophischer Reflexion zu vermitteln und so sich selbst in seinem Anderen zu begreifen. Die Bewegung und Tätigkeit des Geistes ist das Zu-sich-Kommen im Anderssein«²⁹².

Für Palmer gestaltet sich dementsprechend der Prozeß der Erziehung bzw. der Zucht als ein Geschehen, in dem »der Geist zu sich selber kommt«, wobei es »die natürliche Entwicklung des Kindes mit sich bringt, daß das Kind in seinem Bewußtsein und Denken nicht mit sich selbst beginnt, sondern erst aus dem Leben in den Objekten, in der Außenwelt, zu sich zurückkehrt und sich selber gegenständlich wird«²⁹³.

In diesem Entwicklungsgang wird »das Verhältnis des Christen zu sich selbst . . . , je gründlicher es sich belebt und heiligt, desto gewisser immer wieder religiösen Gehalt gewinnen, weil er im eigenen Innern den Gott erkennt und sein Walten erfährt, der über ihm thronet«²⁹⁴. Der Weg des Kindes führt im Sinne Schellings bzw. des von ihm stark beeinflussten²⁹⁵ F. H. Chr. Schwarz somit in eine Wiederholung der Phylogenese²⁹⁶ von seinem Naturstand zu jenem Punkt gleichmäßig entfalteter Religiosität, in der die ursprünglich jeweils absolut gesetzten subjektiven und objektiven Strukturen zu einem subjektiv-objektiven Ganzen vereinigt sind²⁹⁷. Nun

292. Ballauff, Th./Schaller, K., *Pädagogik*, Bd. II, S. 527; Ballauff und Schaller beziehen sich bei dieser Analyse auf Müllges, U., *Selbst und Sache in der Erziehung. Strukturen der Bildungsvermittlung bei Basedow, Humboldt, Herbart und Hegel*, Wiesbaden-Dotzheim 1968 (Reihe: Probleme der Erziehung, Bd. 7), S. 54 ff. Müllges weist (ebd., S. 57) auf die Verbindung von Erziehung und Menschwerdung bei Hegel hin: »Wer unter Erziehung und Bildung ein äußerliches Zusammenbringen von menschlichem »Subjekt« und »Geist« versteht, vor dem jenes schon wesentlich Mensch wäre, hat Hegels Ansatz von vornherein verkannt.«

293. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 343; vgl. ebd., S. 372 bzw. 202.

294. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 203.

295. Vgl. Ballauff, Th./Schaller, K., *Pädagogik*, Bd. II, S. 558; zur Beziehung F. H. Chr. Schwarz zu Chr. Palmer vgl. u. a. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 36: Wenn auch die »Zeit« über seine Werke »hinausgeschritten ist«, behalten sie neben denen Niemeyers »doch als klassische Arbeiten einen bleibenden Wert und dürfen von Keinem, der sich auf diesem Gebiete mit Erfolg umsehen will, ungelesen bleiben.«

296. Schwarz, F. H. Chr., *Erziehungslehre*, 4 Bde., Leipzig 1. Aufl. 1802-1813, 1. Bd. S. 24; vgl. 2. Aufl. Leipzig 1829, 3 Bde., 2. Bd. S. 3; vgl. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 112.

297. Vgl. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 199, 202 f. Dieser Punkt wird markiert durch die Konfirmation (vgl. ebd. S. 219). Mit dieser Synthese von subjektiver und objektiver Glaubensstruktur wird zugleich die These zu einem dialektischen Dreischritt auf höherer Ebene gesetzt: »So bleibt auch dem Manne noch sein Kinderglaube; wohl in freierer Form, ähnlich wie auch die sittliche Volljährigkeit über vieles ein freieres Urteil hat, als der noch von äußerer Auctorität, vom (S. 297) Buchstaben abhängige schwächere Geist: aber wie die Substanz des Glaubensinhaltes des Credo dieselbe ist,

wird aus dem zunächst fremdbestimmten Objekt ein sich selbst verwirklichendes Subjekt²⁹⁸, aus subjektiver Willkür ein im Sinne Hegels²⁹⁹ objektiviertes Selbstbewußtsein, das weiß, daß Eigenwille an sich schon Sünde bedeutet³⁰⁰ und daher bereit ist, »sich einem höheren Willen, einem Gesetze zu unterwerfen«³⁰¹.

Die Genese der glaubenden Persönlichkeit, in der subjektive und objektive Strukturen ihre Balance gefunden haben, geht nach Chr. Palmer nicht in Sprüngen vor sich, sondern sukzessiv, wobei in beiden gegenläufigen Entwicklungslinien laufend die Gewichte verschoben werden. Die Genese ist dabei ständig von der Möglichkeit des Scheiterns bedroht. Dies ist dann der Fall, wenn die Entwicklung des Kindes vom Objekt zum Subjekt und von der Subjektivität zur Objektivität gewissermaßen aus dem »Geleise«, aus der »Richtung« läuft, »die dem göttlichen Zwecke des Menschenlebens entspricht«. Zu einer derartigen Fehlentwicklung kommt es, wenn das Kind auf den Status eines Objektes fixiert ist und nicht zu einem eigenständigen Subjekt ausgebildet, sondern an ein fremdes Subjekt, etwa die Persönlichkeit eines Erziehers, gebunden wird³⁰². Noch größer aber ist die Gefahr, wenn das Kind in subjektiver Willkür verhaftet bleibt³⁰³.

- Vor diesem Hintergrund ist die Haltung Palmers zur Sexualität zu sehen. Mit heutigen Augen gelesen, sind Palmers Ausführungen dazu

so ist die Herzensstellung zum lebendigen Glaubensobjekte ebenfalls dieselbe; je unbedingter, je männlicher das persönliche Vertrauen zum persönlichen Gott und Erlöser ist, um so kindlicher ist dasselbe.« (Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 297 f).

298. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 219: jener »Zeitpunkt, wo der Zögling zur Freiheit, zur Erziehung seiner selbst durch sich selbst übergeht. . .«

299. Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 528: »Die Selbstverwirklichung besteht also für Hegel gerade nicht im Individuell-werden, sondern im Allgemein-werden der Person.«

300. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 298, 316.

301. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 159; vgl. S. 254 f: »Die Bürgerpflicht aber ist Unterordnung des individuellen Willens unter das Allgemeine«, wobei »nicht der individuelle Wille bloß von einem andern ebenso individuellen (S. 254) Willen sich beugt, sondern vor dem Gesetz, und das Motiv dazu nicht die Furcht ist . . ., sondern es ist der innere Respekt vor dem in der Obrigkeit repräsentierten göttlichen Gesetz«; vgl. ebd.; ferner: Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 141, 164.

302. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 160; vgl. ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163 (der Zögling »wäre zuletzt nur die Kopie seines Erziehers, nicht ein Ebenbild Gottes«), 219, 289, 322 f.

303. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 56: Von Rousseau bis Diesterweg zeigt sich in der Pädagogik »ein Subjektivismus, der in seinen Konsequenzen keinerlei Objektivität, insbesondere nicht die großen Gestaltungen gemeinsamen Lebens, Kirche und Staat, in ihrem Rechte bestehen läßt, der, sittlich betrachtet, zum Egoismus wird«.

ein erschütterndes Dokument der Furcht und Unfreiheit, namentlich, wenn er auf die »Selbstbefleckung« zu sprechen kommt. Er betont, daß »auch ohne anderweitige Verführung ein unglücklicher Zufall (z. B. eine augenblickliche Angst) eine Pollution hervorbringen« kann, »die das Kind eine gefährliche Entdeckung machen läßt«, und fordert, daß das Kind »diese Sünde« einer »geheimen Befriedigung natürlicher Bedürfnisse« auch »als Sünde ansehen lernt«³⁰⁴. Um sie zu bekämpfen, müssen »alle Stellungen und Bewegungen, welche darauf führen können (z. B. das Rutschen auf Treppengeländern, das Stecken der Hände unter die Bettdecke oder in die Beinkleider ect.) mit beharrlicher Wachsamkeit untersagt werden. Dabei ist nie so weit zu trauen, daß nicht sorgsames Achten auf die Wäsche, auf langes Verweilen an geheimen Orten nötig bliebe«³⁰⁵.

- Vor diesem Hintergrund muß auch Palmers heftige Polemik gegen Rousseau und gegen die »Philantropisten«³⁰⁶ verstanden werden. Palmer wird nicht müde, darauf hinzuweisen, »wie falsch und einseitig der Begriff der Natur, des Naturgemäßen von« diesen »pädagogischen Wortführern gefaßt wurde«³⁰⁷.

Ihre Interpretation der Natur überfordere und verfälsche zugleich. Sie mache das Kind, dem zwar das Element der Subjektivität, nicht aber der Status eines Subjektes zukommt, zum Maß und damit zum Subjekt der Erziehung. Dies führt nach Palmer ebenso konsequenter- wie verhängnisvollerweise dazu, daß dem Kind das Recht eingeräumt wird, seine Wirklichkeit kritisch zu hinterfragen, »als hätte das Kind überhaupt nicht zu glauben, sondern erst zu untersuchen, und nur, wenn der ihm vorgelegte Gegenstand vollkommen wahr von ihm befunden werde, habe es denselben in seine Überzeugung aufzunehmen«³⁰⁸. Demgegenüber stellt Palmer mit allem Nachdruck fest: »Es ist ein ungeheurer Fehler, wenn so das Kind zum Kritisieren verleitet wird; Kritik zu üben ist Sache des Mannes«, das Kind – schon Hegel hat darauf hingewiesen! – hat zu gehorchen³⁰⁹.

Es wäre oberflächlich, nein, es zeugte einfach von Unverständnis, würde man Palmers Einstellung zu sexuellen Problemen nur als prüde, seine

304. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 295.

305. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 296.

306. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 26.

307. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 19, vgl. 19 ff. 103 f, 159, 368 f u. ö.

308. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 368.

309. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 369; vgl. ders., Pädagogik, 2. Aufl., S. 168, wo gegenüber der 1. Auflage ein Hegelzitat über den Gehorsam neu aufgenommen ist; ferner: ders., Art. Kinderglaube, S. 924, Wo der Gehorsam als oberste Kindertugend bezeichnet wird.

Haltung gegenüber einer am Kind orientierten Pädagogik lediglich als reaktionär abtun wollen. Für ihn steht hier viel mehr auf dem Spiel als Fragen der Sexualmoral oder des eigenen pädagogischen Ansatzes. Es geht ihm darum, ob das zunächst durch den absoluten Gegensatz von Subjekt und Objekt geprägte Kind auf seinem Weg zur Subjekt-Objekt-Einheit vorangebracht³¹⁰, oder, in sich selbst verkrümmt, auf eine Stufe unterhalb seiner wahren, göttlichen Bestimmung fixiert wird³¹¹. Es geht um Gewinn – oder Verlust! – der Menschwerdung des Menschen. Mehr noch: Es geht infolge der Interdependenz von individueller und überindividueller Hominisation mit dem Gott-Welt-Prozeß um das System selbst. Das »Recht der Subjektivität, allem Objektiven und Historischen gegenüber«³¹² bedeutet letztlich nicht weniger als die Infragestellung des Kosmos im Ganzen.

Die Einheit der subjektiven und objektiven Strukturen kann nicht dadurch verwirklicht werden, daß man das Kind einfach seiner Entwicklung überläßt. Zwar: »Die Natur entwickelt sich selbst, das ist eben der Begriff eines Lebendigen, einer Organisation«³¹³. Aber: Das Kind muß gerade im Lauf seiner Entwicklung seinen Naturzustand hinter sich lassen. Jene Einheit kann auch nicht durch die eigene Kraft des Kindes erreicht werden. Als Beleg greift Chr. Palmer auf einen Gedanken Hegels bzw. Platons zurück³¹⁴: Das Kind *weiß* nicht einmal »jene Idee«³¹⁵, die jeder

310. Dementsprechend sieht Chr. Palmer im sexuellen Bereich die eigentliche Gefahr darin, daß sich der subjektive Wille des Kindes selbständig macht, daß »es sich auch berechtigt glaubt, unabhängig vom Lehrer oder Erzieher seine Kenntnis zu erweitern« (Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 292).

311. Vgl. dazu Chr. Palmers Ausführungen zur religiösen Anlage, in: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 71: »Überlassen wir den, durch jene Entwicklungsstufen Hindurchgeschrittenen auch ferner sich selbst, ohne ihm Kunde zu geben von einem Gott, so sind für ihn nur noch zwei Wege möglich, die freilich oft genug zuletzt zusammenlaufen. Entweder, weil Alles, was zuvor von jenen beiden, dem Geist eingebornen Faktoren ergriffen worden war, sich als ungenügend erwiesen hatte, so zieht sich das Subjekt in sich selbst zurück; es macht sich selbst zu seinem Ideal, zu seinem Gott; entweder indem es sich, weil einmal getäuscht, nun auch skeptisch zu Allem verhält, was groß, wahr, schön sein will (»Was ist Wahrheit?«), oder indem es an die Stelle aller theoretischen Weisheit . . . eine praktische Lebensweisheit, d. h. die Philosophie des Genusses setzt«; vgl. auch ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 161, über das Kind als »verdorbenes Genie«.

Chr. Palmer muß unter diesem Aspekt ein mystisch geprägtes Christentum ablehnen: Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 53.

312. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 23.

313. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 160.

314. Vgl. Ballauff Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 526: »Platon und Hegel stimmen darin überein, daß die Bildung nicht aus eigener Kraft hinfindet zur »Wissenschaft«.

Verwirklichung der Hominisation vorangehen muß – obschon sie in ihm *angelegt* ist³¹⁶. Die Idee kann *nur* durch Eingreifen von außen realisiert werden³¹⁷. Es ist notwendig, daß das Kind in seiner Entwicklung auf seine Bestimmung hin *er-zogen* bzw. *ge-zogen* wird.

Die Zucht ist dabei ein ambivalentes Geschehen. Sie vollzieht sich in Analogie der göttlichen Erziehung aus Liebe in Liebe. »Diese Liebe steht nicht äußerlich neben der Zucht, so daß, wo eins von beiden in Wirkung tritt, das andere so lange sistiert wäre; sie ist vielmehr der lebendige Gotteshauch, der alle Zucht durchdringt«. Diese Liebe kann jedoch, »wo es sein muß, auch wehe tun«³¹⁸. Und das muß sein, denn pädagogische Zucht ist im Rahmen der Subjekt-Objekt-Deutungsebene IV ein »wider-natürliches« Geschehen. Das hat zur Folge, daß sie nicht ohne Zwang durchgeführt werden kann. »Zuchtmittel« müssen den »Zögling« »bändigen, ihm Schranken setzen, ihn treiben«³¹⁹. Mehr noch: Zucht bedeutet Kampf gegen die Natur (bzw. in biblischer Terminologie: gegen das Fleisch) für den Geist³²⁰. Mehr noch: Zucht bedeutet im letzten den »Tod des eigenen« im Subjektivismus verhafteten »Willens«³²¹.

Handelndes Subjekt aller Zucht ist Jesus Christus, der als Prinzeps und Prinzip zugleich alle Subjekt-Objekt-Relationen der subjektiven Bewegungslinie in sich vereint:

- Als vollkommener Prinzeps »zieht« er in der Zucht der Liebe (Erziehung im engeren Sinn) das Kind durch Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes der Deutungsebene III vom fremdbestimmten Objekt zum sich selbst bestimmenden Subjekt.
- Als vollendetes Prinzip zieht er in der Zucht der Wahrheit (Unterricht)

Der Gefangene wird befreit und aus der Höhle ans Licht emporgezwungen, ohne daß er weiß, wie ihm geschieht.«

315. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 253.

316. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 99.

317. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 99: »... das Göttliche in uns wird geweckt und lebendig erregt durch das Göttliche außer und über uns ... und so besteht die Bildung in der durch Erziehung zu bewerkstelligenden Herstellung des Urbildes der Menschheit, d. h. des Bildes Gottes.« Chr. Palmer knüpft hier an F. H. Chr. Schwarz an; vgl. Schwarz, F. H. Chr., Darstellungen aus dem Gebiete der Pädagogik, Bd. I, S. 205.

318. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163.

319. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 323: Chr. Palmer spricht davon, daß »die erkannte Wahrheit« beim »entwachsenen« Zögling »anstatt aller äußeren Zuchtmittel ihn bündigt, ihm Schranken setzt, ihn treibt.«

320. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 157 ff, 281 u. ö.

321. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 317, im Zusammenhang mit der Erörterung der Strafen als Zuchtmittel. Siehe auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 108: In der Schule muß manches »Ordnungsmittel« angewandt werden, »das den eigenen Willen bricht«.

den jungen Menschen durch Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes der Deutungsebene IV von willkürlicher Subjektivität zur Eingliederung ins Allgemein-Objektive.

Wie in Jesus Christus beide Relationen getrennt und doch geeint sind, so sind die Zucht der Liebe und die Zucht der Wahrheit geschieden und identisch zugleich.

Sie sind voneinander getrennt, sofern ihre Ziele verschieden sind und verschiedenen Ebenen zugehören. Die Zucht der Liebe hat die Ausbildung des glaubenden Subjektes zur Aufgabe, die Zucht der Wahrheit die Ausstattung des Subjektiven »mit etwas Objektivem . . . , das demselben zum eigenen freien Besitze wird«³²². Die Zucht der Liebe ist stärker personenbezogen, die Zucht der Wahrheit stärker sachbezogen³²³, die Zucht der Liebe äußert sich im Tun, die Zucht der Wahrheit zeigt sich im Haben, im Besitz³²⁴. Schließlich wird »die Liebe als das Ziehende, Zucht übende . . . dem Kinde unmittelbar zu fühlen gegeben; die Wahrheit aber erscheint in aller Unterweisung nicht alsbald als ziehende Kraft, vielmehr erst als Zweck, für welchen, als Ziel, zu welchem hin das Kind gezogen werden soll; im Lernen selbst stellt sich die Wahrheit noch nicht als das den Menschen frei machende; d. h. ihn innerlich erziehende dar, sondern die Zucht wird erst geübt, damit er überhaupt die Wahrheit suche und finde, und erst nach der Arbeit des Lernens, erst wenn die Wahrheit als reife Frucht eingesammelt worden ist und genossen wird, soll sie jene erziehende Wirkung auf den Geist, als ihren Inhaber ausüben. Es wäre also das Verhältnis so zu bestimmen: Dort ist's die Liebe, welche das Kind *zieht*, hier ist's die Wahrheit, zu welcher (oder für welche) das Kind *gezogen wird*«³²⁵.

Bei all diesen Unterschieden wäre es aber unorganisch und daher falsch, würde man in der Zucht der Liebe und der Zucht der Wahrheit zwei voneinander unabhängige Größen sehen. Ihr »Gegensatz ist nur ein scheinbarer. Denn genauer betrachtet ist auf beiden Seiten das ziehende Subjekt und dasjenige, wozu das Kind erzogen wird, wahrhaft Eins. Die Liebe, die in dem christlichen Erzieher (S. 323) lebt, ist ja nicht irgend eine ganz absonderliche Neigung oder Gesinnung, sie ist – wie alle Gesetzes-Erfüllung in der Liebe beruht – wesentlich eins mit dem Ganzen der christlichen Rechtschaffenheit, zu welcher sie das Kind erzieht.

322. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164; wobei der Erzieher, so sehr er sich im Rahmen der Zucht der Liebe »als Meister vor dem Kinde beweisen mag«, unter der Zucht der Wahrheit selbst »als gehorsamer Zögling erscheint« (ebd.); vgl. ebd., S. 338.

323. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 322 ff.

324. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 322 ff.

325. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 323.

Ebenso aber ist die Wahrheit ihrerseits nicht erst das ferne Ziel, zu welchem das Kind hingeführt wird, sondern zugleich die Kraft, die es zieht, die in allem Lernen schon erziehend, stärkend, reinigend, veredelnd auf das ganze geistige Leben des Kindes wirkt«³²⁶.

(2.3.2.) Zucht der Liebe

Bei der Zucht der Liebe steht das subjektive, personenbezogene Element im Vordergrund. Es geht um die Vermittlung zwischen Jesus Christus als dem vollkommenen, glaubenden Subjekt und dem Kind als dem erst potentiell glaubenden, absoluten Objekt. Dabei liegt alle Aktivität zunächst bei Jesus, während das Kind sich vorerst rein passiv verhält bzw. zu verhalten hat und erst nach und nach seine eigene Aktivität entwickeln kann.

Zwischen Jesus und dem Kind hat der Erzieher die Funktion des Mittlers. Seine Person ist dabei gewissermaßen Schnittpunkt zweier Linien:

- Zunächst einer von Jesus zum Schüler gehenden »Deszendenzlinie«. In ihrem Verlauf kommt es zu einem doppelten Urbild-Abbild-Verhältnis: Auf der einen Seite ist »der Erzieher in seinem Maße . . . ein Abbild der göttlichen Allwissenheit in ihrer Einheit mit der Liebe«³²⁷ bzw. »die väterliche und mütterliche Liebe, welche auch in aller Zucht ihm muß fühlbar werden, ist unzweifelhaft für dasselbe die Manifestation oder der Repräsentant der Liebe des himmlischen Vaters«³²⁸.

Auf der anderen Seite bildet sich im Wollen, Fühlen und Denken des Kindes die Persönlichkeit des Erziehers ab. Chr. Palmer spricht davon, daß sich die »selbsteigene, persönliche Erscheinung und Haltung des Erziehers«, sein »Lebensbild« »auf dem Grunde der Kinderseele abspiegelt«³²⁹. Im Rahmen dieser beiden Abbild-Relationen wird die Stellung des Erziehers zugleich geschwächt und gestärkt: geschwächt, sofern seine persönliche Position relativiert wird. Er ist nicht Herr, das Kind nicht Sklave³³⁰. Gestärkt, sofern ihm seine Funktion als Medium des Erziehungshandelns Christi eine besondere Würde bzw. Autorität verleiht³³¹, der von Seiten des Kindes »Gehorsam« als »Grundtugend« korrespondiert. »Ein gehorsames Kind ist, mit christlicher Waage

326. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 323 f.

327. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 167; vgl. 163.

328. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 218; vgl. ders., Art. Kinderglaube, S. 919.

329. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 311; ders., Art. Erziehung, S. 257.

330. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163; vgl. ebd.: das Kind ist nicht »die Kopie seines Erziehers«, sondern »ein Ebenbild Gottes«; ferner ebd., S. 164; vgl. ders., Art. Erziehung, S. 261.

331. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 162 f; vgl. 308, 316 u. ö.

gewogen . . . , der Ausdruck seines höchsten Wertes«³³². Die spezielle Autorität stellt spezielle Anforderungen. Sie verlangt »ein besonderes Charisma«³³³. Dementsprechend wird »zur Tüchtigkeit für das Amt schlechthin notwendig sein, daß, der es führen will, einen *inneren göttlichen Beruf* dazu habe«³³⁴. In diesem Stand empfängt der Erzieher aber auch besondere Hilfe. Er kennt »einen höhern unsichtbaren Erzieher«. Wo »für den menschlichen Erzieher alle Möglichkeit, direkt auf den Zögling einzuwirken, aufhört, da bleibt ihm das Eine übrig, sich betend an jenen unsichtbaren Pädagogen zu wenden und ihm des Kindes Seele anzubefehlen«³³⁵.

- Dann einer vom Schüler ausgehenden »Aszendenzlinie«³³⁶.

Hier ist Jesus Christus als vollkommenes glaubendes Subjekt »Vor-bild(e)« des Kindes³³⁷. Zur Beschreibung des Weges, den das Kind zu Christus gehen muß, knüpft Palmer an Herbarts Gedanken vom Erziehen als stellvertretendem Tun an³³⁸. Die Persönlichkeit des Erziehers repräsentiert zunächst die Persönlichkeit des Kindes. Das heißt: Die Subjekt-Objekt-Spannung der Deutungsebene III, die sich im jungen Menschen zur Einheit verbinden soll, ist vorderhand auf zwei verschiedene Personen aufgeteilt. Die künftige Personmitte des Kindes befindet sich damit vorerst außerhalb, »sein Gewissen ist gleichsam noch außer und über ihm, in dem Erzieher«³³⁹. Konsequenterweise hat das Kind keine »eigene, selbständige Verantwortlichkeit«; »diese haftet auf dem Erzieher, von dessen Hand die Seele des Kindes zurückgefordert wird, dem aber eben darum« über sie »Gewalt gegeben ist«³⁴⁰. Die Funktion des Erziehers ist es nun, obschon selbst auf

332. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163, vgl. 161, 323; II, S. 119.

333. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 73; vgl. dazu Baur, G., Art. Erziehungstalent, in: Enzyklopädie, Bd 2, Gotha 1860, S. 296-300, S. 298: »Wenn natürliche Anlage durch den heiligen Geist erhöht die rechte Richtung empfängt und verklärt wird, so wird sie zum *Charisma* im neutestamentlichen Sinne. . .«.

334. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 72.

335. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 261. Palmer weist dabei ausdrücklich darauf hin, daß das Gebet hier nicht als »letztes verzweifelteres Mittel« einzusetzen ist, sondern alle erzieherische Arbeit begleiten muß (ebd.).

336. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 170 (»von unten herauf«).

337. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163; vgl. S. 158, vor allem: ders., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

338. Herbart, J. F., Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 27: »der Erzieher vertritt den künftigen Mann beim Knaben; *folglich*, welche Zwecke der Zögling künftig als Erwachsener sich selbst setzen wird, diese muß der Erzieher seinen Bemühungen jetzt setzen; ihnen muß er die *innere Leichtigkeit* im Voraus bereiten.«

339. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 113.

340. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 163.

dem Weg zu Christus, als dessen Medium nach und nach die Differenz zwischen dem eigenen Subjekt und dem Kind als Objekt so zu verringern, daß schließlich beide miteinander verschmelzen und der junge Mensch selbständig seinen weiteren Weg zu gehen imstande ist.

Auf seinem Weg vom Animalischen³⁴¹ zur Hominisation durchläuft das Kind »drei Stufen«³⁴²:

»Erstlich folgt es darin seinen instinktiven Bedürfnissen, die aus der animalischen Seite seines Wesens entspringen, und es hat die Zucht hierin dafür zu sorgen, daß das Tierische so beherrscht und in Ordnung gebracht werde, daß es dem sittlichen, dem christlichen Lebensprinzip nicht mehr widerspricht«.

»Zweitens ist sein Handeln ein durch höheren, rein menschlichen Lebenstrieb bedingtes, vom Geistigen im Kinde gefordertes, von seiner Phantasie geleitetes und darum freies, individuelles; aber es hat noch nicht Wert noch Bedeutung für die sittliche Welt, ist noch kein lebendiges Organ in der christlichen Lebensgemeinschaft, wie das Handeln des Erwachsenen, des Mündigen, sondern treibt sich in einem selbstgeschaffenen, dem Leben im Großen nachgebildeten Kreise um; es ist dies Handeln des Kindes noch nicht Ernst, sondern Spiel«.

»Drittens soll aber auch des Kindes (S. 169) Handeln vom Spiel zum Ernst gelangen, es soll ein sittliches, ein heiliges werden, so daß aus der Zucht, die des Kindes Willen in Regel und Ordnung bringt, allmählich die wahre Freiheit, die Macht christlicher Gesinnung, christlichen Charakters erwachse«³⁴³.

Diesen drei Stufen entsprechend gliedert Chr. Palmer die Zucht der Liebe in »die Zucht im Verhältnis zum animalischen Leben« (im Blick auf Nahrung, Kleidung, Bewegung und Ruhe, sowie Reinlichkeit)³⁴⁴, in »die Zucht im Verhältnis zum Spiele« (Ausführungen zu Spielzeug und zum Spielen, einschließlich dessen »höchster Gattung«, der »Leibes-Übungen«)³⁴⁵, sowie in »die Zucht im Verhältnis zum sittlichen Leben«³⁴⁶.

Dem letztgenannten Bereich kommt dabei besondere Bedeutung zu; ist er doch derjenige, der dem zum Subjekt werdendem Kind den Anschluß an Christus, das vollkommene Subjekt (= den vollkommenen Menschen) ermöglichen soll. Die Zucht zum sittlichen Leben muß daher ganz

341. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 170: »Vom Tierischen auf. . .«

342. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 170.

343. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 169 f.

344. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 170, 170-176.

345. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 176 bzw. 188; zum Ganzen: S. 176-197.

346. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 197, 197-307.

umfassen sein von einer Atmosphäre der Religiosität, des Glaubens. Das »religiöse Leben« muß eingreifen »in das ganze Getriebe der inneren und äußeren Tätigkeit; es begleitet warnend, richtend, tröstend, heiligend den ganzen Lebensgang durch Höhen und Tiefen, und darum muß auch das Kind gewöhnt und geübt werden, in den mannigfaltigsten Situationen des Lebens jederzeit seiner Gemeinschaft mit Gott sich bewußt zu bleiben«³⁴⁷. Chr. Palmer unterscheidet im Bereich des sittlichen Lebens vier Kreise der Zucht der Liebe, die untereinander wieder in einem organischen Verhältnis stehen³⁴⁸:

- »1. Andacht und Gottesfurcht«³⁴⁹ – Hier nennt Chr. Palmer die Einübung in häusliches gottesdienstliches Leben, ins Gebet, aber auch in ein Leben der Verantwortung vor Menschen und vor Gott.
- »2. Christliche Gemeinschaft«³⁵⁰ – Die Zucht der Liebe umfaßt dabei fünf sich erweiternde Kreise:

Der erste betrifft das Verhältnis der Kinder zu den Eltern. Chr. Palmer geht hier besonders auf Gefährdungen durch Eigensinn und Lüge ein³⁵¹. Die zweite Form christlicher Gemeinschaft repräsentiert sich in dem Verhältnis des Kindes zu seinen »Geschwistern«³⁵². Zucht hat es hier mit dem Recht und Eigentum des Anderen, mit Streit und Neckereien zu tun. Der dritte Kreis umfaßt die Diensthofen³⁵³, der vierte die Kameraden und Freunde³⁵⁴, der fünfte Kreis schließlich die »ganze(n) christliche(n) Gemeinde«, die »Kirche«³⁵⁵. Hier kann die Zucht im Rahmen der christlichen Erziehung allerdings »nur vorbereitender Art« sein³⁵⁶: »Erstens dadurch, daß das kirchliche Leben im Hause selber sich reflektiert, also vornehmlich durch eine rechtschaffene Sonntagsfeier«³⁵⁷. »Die andere Form, unter welcher das Kind schon lernen soll, (S. 247) für's Ganze christlicher Gemeinschaft zu leben, ist die Teilnahme an christlicher Wohltätigkeit«³⁵⁸.

- »3. Welt«³⁵⁹ – Chr. Palmer erörtert an dieser Stelle die Funktion der

347. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 201.

348. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 202 f.

349. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 203, 203 ff.

350. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 220, 220-250.

351. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 220-234.

352. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 234, 234 ff.

353. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 242.

354. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 242 f.

355. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 244, 244 ff.

356. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 244.

357. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 245.

358. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 248.

359. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 251, 251-281.

Zucht im Blick auf das politische und gesellige Leben, im Blick auf die Kunst und Natur.

- »4. Der Zögling im Verhältnis zu sich selbst«³⁶⁰ – Der Zucht der Liebe stellt sich hier nach Chr. Palmer eine dreifache Aufgabe: Das Kind muß erstens lernen, »überhaupt bei sich selber zu sein im Gegensatz zum Leichtsinn, zur Ausgelassenheit. Zweitens muß es lernen, etwas auf sich halten, es muß ein Ehrgefühl gewinnen, das eben so sehr als Scheu vor jeder Schande, wie als Scheu vor jeder Schamlosigkeit wirksam ist. Drittens muß der Wille sich festigen, so zwar, daß er ebenso stark ist gegen das eigene Fleisch, wie gegen äußere Gefahr«³⁶¹.

Das organisierende Prinzip der Erziehungsmittel ist die Autorität des Erziehers. Sie tritt in verschiedenen Formen auf: »Den Mittelpunkt dieses ganzen Gebiets erzieherischer Tätigkeit nimmt das Wort ein«³⁶², das konsequent, knapp und – »wo die erziehende Gewalt sich teilt« – in Übereinstimmung gebraucht werden muß³⁶³. Neben dem Wort steht die persönliche Haltung des Erziehers³⁶⁴. Schließlich wird Autorität durch Lohn und Strafe ausgeübt. Belohnungen sind bei Chr. Palmer nur in Ausnahmefällen statthaft, etwa bei Arzneien³⁶⁵. »Eine desto entschiedene Stelle in der Erziehung behauptet« nach Chr. Palmer »dagegen die andere Ergänzung des durch seine eigene Macht nicht ausreichenden Worts, die Strafe«³⁶⁶. Sie ist »Besserungsmittel«, vor allem aber »Sühne«³⁶⁷. Die Arten der Strafe sollen nach Möglichkeit »mit dem Vergehen in« einem »inneren Zusammenhange stehen«³⁶⁸ und steigern sich von Verweis über Ehrenstrafen zur körperlichen Strafe³⁶⁹, die ihrerseits wieder in mehreren Stufen vollzogen werden kann³⁷⁰. »Die Strafe hat

360. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 281, 281-307.

361. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 281.

362. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 308. Palmer fährt fort: »Wie Gott der Herr seinem Volk im Worte seinen Willen kund getan. . .«.

363. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 310 f.

364. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 311 f.

365. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 314.

366. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 315; auch sie leitet Palmer zunächst aus dem Bereich der Theologie ab; vgl. ebd.: »Wie so enge die Erkenntnis einer göttlichen Pädagogie, wie die Schrift sie in Geschichte und Lehre aufstellt, mit der richtigen Auffassung der menschlichen Erziehung zusammenhängt, das ist ganz besonders klar an diesem Punkte wahrzunehmen. . .«.

367. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 318.

368. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 318.

369. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 319.

370. Palmer warnt dabei vor der »Freiheitsstrafe«, da sie leicht zu streng eingesetzt werden

ihren Wert und ihre Wirkung nur, wenn sie das Kind von seinem Erzieher selbst empfängt³⁷¹, der sich dabei weder herzlos kalt noch übererregt verhalten darf und »nach dem Sturme« wieder die Liebe »über des Kindes Haupt« leuchten lassen muß³⁷².

(2.3.3) Zucht der Wahrheit³⁷³

Die Zucht der Wahrheit hat es vor allem mit den objektiven Gegebenheiten der Wirklichkeitsdeutung zu tun³⁷⁴, mit dem, was Hegel »Element der Sache« bzw. »Substanz« nennt³⁷⁵. Hegels Ansicht, daß die Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Ein-Bildung in die Allgemeinheit geschehe³⁷⁶, aber auch Chr. Palmers Interpretation der Subjekt-Objekt-Relation (Deutungsebene IV!)³⁷⁷ legen es nahe, der Zucht der Wahrheit innerhalb der christlichen Erziehung einen höheren Stellenwert einzuräumen als der subjektbezogenen Zucht der Liebe. Tatsächlich finden sich bei Chr. Palmer Aussagen, in denen dieser Gedanke explizit³⁷⁸ oder implizit³⁷⁹ erkennbar wird. Chr. Palmer kann ihn jedoch wegen seiner Interpretation der Erziehungsprinzipien³⁸⁰ nicht weiter entfalten. Mit ihr ist festgelegt, daß Jesus Christus sowohl das eigentliche Subjekt der Zucht der Liebe als auch das eigentliche Objekt der Zucht der Wahrheit ist: »Christus ist die Wahrheit«³⁸¹. Damit wird von Christus her der Rangunterschied beider Bereiche relativiert.

Das Bekenntnis »Christus ist die Wahrheit« darf nicht verengt ausgelegt werden. Alles Wissen und Können in unserer Wirklichkeit ist gleichsam³⁸² eine Emanation Jesu Christi³⁸³, in konzentrischen Kreisen um ihn als Mittelpunkt gelagert. Es zeigt sich freilich, daß dieses Wissen und Können, »die Radien« von der jeweiligen »Peripherie weltlichen Wissens

kann, dem Kind jedoch zugleich Möglichkeiten des Mißbrauchs bietet (Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 319).

371. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 320.

372. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 321 f.

373. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 322-382.

374. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Kinder Glaube, S. 928.

375. Vgl. dazu Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 527, 526.

376. Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 527 f; vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 254 f.

377. Siehe oben S. 87 f.

378. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 164.

379. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 322 f.

380. Vgl. oben S. 79 ff.

381. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 324.

382. Anthropologie ist Christologie! (vgl. oben S. 81 ff).

383. Vgl. auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 365: »Alle Wahrheit ist eine Gabe, eine Offenbarung Gottes; Niemand kann sie machen. . .«, vgl. S. 324 ff.

zum christlichen Lebenszentrum, erst im reifen, innerlich durchgebildeten Menschen zum Bewußtsein kommen, zu lebendigen Beziehungen werden«³⁸⁴. Für das Kind stellt sich das Feld der Kenntnisse und Fertigkeiten als ein unüberschaubares, polyzentrisches Konglomerat dar³⁸⁵. Aufgabe der Zucht der Wahrheit im Sinne von G. Baur's enzyklopädischem Unterrichtsmodell³⁸⁶ ist es, aus diesem Konglomerat einen gegliederten Organismus, eine »Einheit«³⁸⁷ mit Jesus Christus im Mittelpunkt zu machen³⁸⁸.

(3) Das evangelische Schulamt

(3.1) Schule unter der Kirche

Im Kapitel »Das evangelische Schulamt«³⁸⁹ seiner »Pädagogik« verlängert Chr. Palmer die in der pädagogischen Fundamentallehre aufgezeigten Leitlinien einer christlichen Pädagogik in den Raum der Schule hinein. Organisierende Mitte aller Überlegungen ist dabei die Frage, »wie das evangelische Prinzip im ganzen Schulorganismus repräsentiert und wirksam sei, wo sich in allen Gattungen von Schulen und auf allen Stufen derselben der Herzschlag evangelischen Lebens fühlbar mache«³⁹⁰. Die Antwort scheint zunächst ebenso kurz wie eindeutig zu sein: Durch die Kirche. »Auf allen Stufen und in allen Gestalten« besteht »das Lehramt«³⁹¹ »innerhalb der evangelischen Kirche«³⁹². Chr. Palmer entfaltet dieses Konzept einer Schule unter der Kirche nach fünf Richtlinien:³⁹³

- Im Blick auf seinen »Charakter«³⁹⁴: Chr. Palmer weist darauf hin, daß alle schulischen Ausbildungsstätten einen evangelischen Charakter tragen bzw. tragen müssen. Das gilt – wenn auch in abgeschwächtem Maß – für die Universität (Universitätsgottesdienste, Vorträge, Sitten und Traditionen)³⁹⁵. Das gilt in erheblich größerem Umfang für die Realschulen³⁹⁶ und Gymnasien. Sie sind durch viele Lehrer, die sich

384. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 325, 324 f.

385. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 325.

386. Baur, G., Grundzüge der Erziehungslehre, 2. Aufl., 1849, S. 269 ff.

387. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 365.

388. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 330 Anm.

389. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 3, 3-252.

390. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 4.

391. Chr. Palmer versteht darunter das gesamte Schulwesen.

392. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 4.

393. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 3 ff.

394. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 3-70.

395. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 4-8.

396. Ihnen entsprechen heute am ehesten die nicht altsprachlichen Gymnasien.

bewußt als Glieder ihrer Kirche verstehen, durch eine große Zahl institutioneller Verbindungen, durch den Organismus der Lerninhalte, durch den Religionsunterricht und nicht zuletzt durch kirchliche Mitaufsicht mit der Kirche verbunden³⁹⁷. Das gilt vor allem für die Volksschule. Ist sie auch »nicht von der Kirche gestiftet«³⁹⁸, ist sie doch in Analogie zum glaubenden individuellen Subjekt von der Kirche gleichsam wiedergeboren worden. Konnte man die »Entstehung« der Volksschule »im Mittelalter . . . als ihre leibliche Geburt, ihr Hervorgehen aus der Reformation aber als ihre geistliche Geburt, ihre Taufe bezeichnen –: so ist klar, daß ihr Zusammenhang mit der Kirche, daß somit der evangelische Charakter des Lehramtes an der Volksschule nicht als etwas äußerlich ihr Aufgedrungenes angesehen werden kann, das ohne (S. 42) Schaden oder sogar zu ihrem Vorteil wieder von ihr abgelöst werden könnte«³⁹⁹. Daraus folgt, daß alle ihre Teilbereiche in der Kirche ihr Zentrum haben⁴⁰⁰.

- Im Blick auf die Persönlichkeit des Lehrers⁴⁰¹: Entsprechend dem evangelischen Charakter des gesamten Schulwesens stellen die Lehrer die »Potenzierung der erziehenden Kraft und Weisheit . . . der gesamten Kirche dar«⁴⁰². Lehramt ist Hirten- bzw. Bischofsamt⁴⁰³, mit den vom hl. Geist durchdrungenen Kardinaltugenden »Wachsamkeit, Ordnungssinn, Konsequenz und Gerechtigkeit«⁴⁰⁴.
- Im Blick auf die Lehrerbildung⁴⁰⁵: Auch hier muß »das Evangelium, das evangelisch-kirchliche Lebensbewußtsein das Zentrum sein. Ist die Pädagogik der Mittelpunkt der ganzen Seminarbildung, so ist der Mittelpunkt der Pädagogik das Evangelium«⁴⁰⁶. Von diesem Zentrum aus gilt es bei der Lehrerausbildung die Zucht der Wahrheit und die Zucht der Liebe »in höherer Potenz« zu vermitteln⁴⁰⁷. Besonderes Gewicht liegt auf der Pflege praktischer und künstlerischer Fertigkeiten⁴⁰⁸. Dazu kommt die Darbietung der »Pädagogik(,) als Fach- und Berufswissenschaft des Lehrers«. Sie muß »im Seminar als geordnetes

397. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 8-24.

398. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 25, 25 ff.

399. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 42 f.

400. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 24-70. Chr. Palmer verteidigt daher auch die geistliche Schulaufsicht (ebd. S. 47 ff).

401. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 70-86: »Die Tüchtigkeit zum Amte«.

402. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 73.

403. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 54, 80.

404. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 78.

405. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 87-107: »Lehrling, Gehilfe und Meister«.

406. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 94.

407. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 98, 102.

408. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 100 f.

Ganzes mit wissenschaftlicher Begründung, insbesondere auch mit rechter Einführung in ihre Geschichte betrieben werden«⁴⁰⁹. Die ausgebildeten Lehrer schließlich haben sich laufend fort- und weiterzubilden⁴¹⁰.

- Im Blick auf die Grundstrukturen schulischer Arbeit⁴¹¹: Chr. Palmer geht hier von »dem höheren Begriff der Ordnung« aus, als das »zu freier Betätigung gelangte, in seiner Wahrheit und Schönheit« (= Kosmos!) »anerkannte, zum Leben gewordene Gesetz«⁴¹². Die Ordnung teilt sich in das duale Begriffspaar Gesetz und Freiheit⁴¹³. Ordnung als Gesetz zeigt sich u. a. in den gesetzlichen Bestimmungen, in der korrekten Amtsführung und in der Autorität des Lehrers, im sittlichen und legalen Verhalten der Schüler der Schule, dem Lehrer und den Mitschülern gegenüber, sowie in der Einheit von Schulordnung und christlicher Lebensordnung⁴¹⁴. Ordnung als Freiheit verwirklicht sich in den Ferien, in Schulfesten, im bewußten exemplarischen Durchbrechen der festen Regeln und in aller positiven Motivation der Schüler zu selbständiger, freier Arbeit⁴¹⁵.
- Im Blick auf die Didaktik der einzelnen Unterrichtsfächer⁴¹⁶: Hier erörtert Palmer zunächst Lehrbuchfragen und Probleme der Klassenbildung bzw. der Koedukation⁴¹⁷. Anschließend wendet er sich im Rahmen des vom christlichen Glauben geprägten Organismus der Fächer⁴¹⁸ dem speziellen fachdidaktischen »Lehrgeschäft« zu⁴¹⁹. Dabei

409. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 97.

410. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 103 ff; dazu: Palmer, Chr., Art. Schulkonferenzen, in: Enzyklopädie, Bd. 7, Gotha 1869, S. 921-925.

411. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 107-149: »Die Ordnung des Schullebens«.

412. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 114.

413. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 114.

414. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 114 ff.

415. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 140 ff.

416. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 149-252: »Das Lehrgeschäft«.

417. Dazu Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 167: »Aus den bisherigen Erörterungen geht hervor, daß 1) ein zwar hinreichender Grund vorhanden ist, Knaben- und Mädchenschulen getrennt zu halten, und daß, wo die Trennung vollzogen ist, sich namentlich in disziplinarischer Hinsicht ein Unterschied des ganzen Tones in der Schule ausbilden wird, daß aber 2) wo die örtlichen Verhältnisse, also namentlich die Zahl der Schüler für das Zusammennehmen beider sprechen, wo die Rücksicht auf möglichste Gleichartigkeit der zu einer Klasse gehörigen Kinder dasselbe wünschenswert machen, auch kein pädagogischer Grund dasselbe hindert.«

418. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169. Palmer unterscheidet »zwei Hauptgruppen. Die eine umfaßt den Religionsunterricht, der zugleich . . . als die echte Anthropologie« zu betrachten ist. »Die andere umfaßt Alles, was den Menschen, den Christen, zu dem gottgeordneten, positiven Verkehr mit der Welt, über die ihn die Religion erhebt, fähig macht; und zwar wieder in dreierlei Weisen: als Verkehr mit der Menschheit, als

geht er jeweils nach einem dialektischen Schema vor: In ihm bietet die exemplarische Anschauung die These, die folgende reflexive Durchdringung die Antithese, die abschließende konkrete Anwendung auf höherem Reflexionsniveau die Synthese⁴²⁰.

(3.2) *Die Schule und ihre Träger*

Die eindimensionale Zuordnung des gesamten Schulwesens zur Kirche ist für die Konzeption Chr. Palmers typisch und untypisch zugleich. Sie ist typisch, sofern er die Schule »als eine lebendige Einheit, als ein (S. 107) geschlossenes, organisch sich gliederndes, nach inneren Gesetzen sich entwickelndes Ganzes«⁴²¹ versteht und dieses Ganze in den Rahmen seines direkt – identitätstheoretischen Ansatzes stellt. Schule ist dann als Abbild⁴²² der *einen*, von Christus geprägten und regierten Wirklichkeit nur ein Sonderfall seines Reiches, seiner Kirche.

Sie ist untypisch, sofern Chr. Palmer in seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen neben dem direkt – identitätstheoretischen Ansatz auch den indirekt – identitätstheoretischen entwickelt. Dieser Ansatz legt es nahe, daß Chr. Palmer auch im Blick auf das handelnde Subjekt der Schule neben ihrer ausschließlichen Zuordnung zur Kirche eine Konzeption der »doppelten Spur« vertritt. Tatsächlich lassen sich bei Chr. Palmer entsprechende Aussagen finden. Seine Argumentation weist dabei deutliche Parallelen zu seiner Entwicklung des indirekt – identitätstheoretischen Wissenschaftsmodelles auf⁴²³. Wie schon in ihm, so entfaltet Palmer bei der Frage nach dem handelnden Subjekt der Schule sein zweites Lösungsmodell nicht in einem Wurf, sondern gleichsam tastend nach und nach. Dabei sind zwei Stationen zu unterscheiden. Zunächst entwickelt Chr. Palmer die Konzeption einer mehrperspektivischen Verhältnisbestimmung. In einem zweiten Ansatz reduziert er die eigentlich handelnden Subjekte der Schule auf zwei: auf Kirche und Staat.

(3.2.1) *Versuch einer mehrperspektivischen Verhältnisbestimmung*

Dieser erste Ansatz findet sich bereits in der »Pädagogik« Chr. Palmers. Palmer geht bei ihm von der Feststellung aus, daß »das Schulleben« nicht »als ein eigentümliches, für sich bestehendes« verstanden werden darf⁴²⁴.

Verkehr mit der Natur, und als klares Bewußtsein unserer Stellung in der Zeit und im Raume.«

419. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169 ff.

420. Z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 207 ff.

421. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 107 ff.

422. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 113.

423. Vgl. oben S. 51 ff; Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 62.

424. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 109, vgl. 57.

Wem aber ist es zugeordnet? Palmer blockt sofort ab: *nicht* dem Staat! Ihm steht Palmer (vorerst) auffallend reserviert gegenüber. Noch wirkt in Palmers Haltung die Märzrevolution von 1848 mit ihren jakobinischen Ideen (Danton!) eines atheistischen Staates nach⁴²⁵. Wem aber dann? Es ist für den indirekt-identitätstheoretischen Ansatz charakteristisch, daß Chr. Palmer nicht sofort die Kirche ins Spiel bringt. Ist die Schule die Welt im kleinen, haben an ihr *alle* überindividuellen Objektivitäten der Wirklichkeit Anteil. Chr. Palmer knüpft bei der Entfaltung dieser These zunächst an die Konzeption von Schleiermacher an⁴²⁶ und verweist auf die Familie⁴²⁷. Diese delegiert die Trägerschaft der Schule jedoch zumindest teilweise der (Bürger-) *»Gemeinde«*⁴²⁸. Die Gemeinde wieder überträgt sie an die Kirche. »Diese erkennt sich als berufen, die« – Kirche als Universalkategorie! – »Mutter Aller zu sein«⁴³⁰. In diesem Sinn ist die Schule »in Wahrheit« nichts »anderes, als ein lebendiges Organ der Kirche«⁴³¹. Das kann im Rahmen des indirekt-identitätstheoretischen Ansatzes freilich nicht bedeuten, daß die Schule »ausschließlich kirchliche Anstalt« wäre⁴³². Sie steht zugleich – *nun eben doch* – unter dem ebenfalls mit dem Mandat der Bürgergemeinde betrauten Staat⁴³³. Der Staat kann aber »weder dozieren noch erziehen«⁴³⁴. Ihm kommt deshalb im Blick auf die Schule nur eine äußere, eine Ermöglichungsfunktion zu⁴³⁵. Den Auftrag zur inneren Trägerschaft des Schulwesens reicht er an die Kirche weiter, die in reziproker Weise zur Erfüllung ihrer Aufgabe auf den äußeren Schutz des Staates angewiesen ist. »Darum – wie der Staat zu den Eidesleistungen und in Ehesachen die Hilfe der Kirche in Anspruch

425. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 57: »Wer ist's, aber, der den Erziehern von Profession die Kinder anvertraut?«

»Der moderne politische Aberglaube antwortet im Einklange mit Theorien des antiken Heidentums: es ist der Staat, der jedes Kind als seinen künftigen Bürger in Anspruch nehmen muß« (vgl. ebd., S. 2, 62).

426. Schleiermacher, F., Werke. Gesamtausgabe, Berlin 1835 ff, Reihe 3, Bd. 9, ed. v. C. Platz 1849, S. 528.

427. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 58: So »müssen wir daran festhalten: Die Kinder gehören vor Allem *der Familie*«.

428. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 940.

429. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 58.

430. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 59.

431. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 64.

432. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 64.

433. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 62, 64.

434. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 61.

435. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 61: »er kann bloß durch die organische Ordnung aller Tätigkeiten in der Nation dafür sorgen, daß die Kräfte, die für irgend einen dieser Zwecke in der Nation sich regen, die ihr eingeboren oder eingepflanzt sind, Raum haben um zu wirken. . .« (vgl. ebd., S. 61 ff).

nimmt: so ist ihm auch zu seinem ganzen Bestande die erziehende Kraft, deren Träger und Verwalter die Kirche ist, ebenso nötig wie umgekehrt die Kirche seines Schutzes bedarf, um ihre Wirksamkeit auszuüben. *Darum* überträgt er der Kirche die gesamte Leitung der Schule . . .⁴³⁶.

Die Ziele dieses Wechselspiels sind klar: Chr. Palmer möchte im Blick auf die Trägerschaft die vier überindividuellen Größen durch ein System wechselseitiger Interdependenzen in Balance halten, im Blick auf das Verhältnis zwischen Schulträgern und Schule allen schulischen Autonomiebestrebungen entgegen eine möglichst enge Bindung der Schule an ihre Träger sichern. Sie »dient« ihnen nicht nur und ist ihnen »verantwortlich«, sie ist letztlich nur ihr jeweiliges Derivat. Das zeigt sich in der Schule im Ganzen, in der sich ihre Subjekte derart »repräsentieren, daß die Schule alles dies zugleich in sich trägt, – sie ist eine Gemeinde im Kleinen . . . sie ist ein Staat im Kleinen«⁴³⁷. Das zeigt sich bei den in der Schule wirkenden Personen. Die aufsichtführenden Geistlichen verkörpern die vier bzw. drei Gewalten ebenso⁴³⁸ wie die in der Schule wirkenden Lehrer. Jeder Lehrer ist Vater, Priester, Obrigkeit in einem, nicht etwa in »drei (S. 112) verschiedene(n) Rollen, die er zu verschiedenen Zeiten des Tages spielte, sondern sie verschmelzen sich in ihm zu einer lebendigen, konzentrierten Einheit«⁴³⁹.

Der Lösungsweg zu jenen Zielen weist aber doch erhebliche Schwierigkeiten auf. Nicht genug, daß die Schule in unorganischer Weise auf jedes Eigenrecht verzichten muß; darüberhinaus ist das Verhältnis der Familie zur Bürgergemeinde nicht klar, Stellung und Stellenwert des Staates unausgewogen: erst wird seine Einflußnahme auf die schulische Erziehung abgewiesen, dann wird ihm der äußere Schutz der Schule übertragen, schließlich wird er zum schulischen »Obervormund«⁴⁴⁰, dem gegenüber die Kirche dankbarer Untertan zu sein hat⁴⁴¹. Vor allem aber widerspricht das System wechselseitiger Interdependenzen den für Palmers Denken so charakteristischen dualen Zweierkombinationen bzw. dem Ansatz der »doppelten Spur«.

436. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 62.

437. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 112, 113: »Wie aber im Lehrer jene drei Gewalten vereinigt sind, so durchdringen sie sich auch im Schulleben gegenseitig, so daß, wo in Wahrheit die eine wirkt, die andern immer auch mitgesetzt sind«.

438. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 47 ff, 112.

439. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 112 f; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. XI.

440. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 64, unter Bezugnahme auf Curtmann, W. J. G., Reform der Volksschule, Frankfurt 1851, S. 49.

441. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 64: »Dafür, daß der Staat die Schule als unter ihm stehend betrachtet, ist ihm die Kirche nicht minder zum Danke verbunden, als für das Vertrauen, das er ihr durch jene Übertragung beweist.«

(3.2.2) *Schule im Spannungsfeld von Kirche und Staat*

So kann es nicht ausbleiben, daß das Konzept einer mehrperspektivischen Verhältnisbestimmung von Schule Chr. Palmer in der Folgezeit selbst nicht mehr befriedigt. Er modifiziert es deshalb im Rahmen seiner Mitarbeit an K. A. Schmidts »Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens« an wesentlichen Punkten. In seiner neuen Position spiegelt sich dabei eine intensivere Beschäftigung Palmers mit dem Werk Hegels wider, zu der Palmer nicht zuletzt durch das Erscheinen des dreibändigen Werkes von Thaulow über pädagogische Aspekte bei Hegel angeregt wird⁴⁴². Unter dem Eindruck vor allem von Hegels Schulreden⁴⁴³ wendet sich Palmer verstärkt der Subjekt-Objekt-Relation in der Deutungsebene IV zu. Er gewinnt mit dem Gedanken der Unterordnung des Subjektiven als dem Besonderen unter das Objektive als dem Allgemeinen⁴⁴⁴ ein Instrument, das Verhältnis der Schule zu ihren Trägern auf neue Weise zu bestimmen:

- Es löst die Balance der Vier (Familie, Gemeinde, Kirche und Staat) zugunsten einer Rangordnung auf, in der die jeweils allgemeinere Form überindividuellen Seins über die jeweils speziellere zu stehen kommt⁴⁴⁵.
- Das hat zunächst Rückwirkungen auf Interpretation und Stellung der Schule. Sie bleibt zwar in Abhängigkeit. Sie bekommt »den Zweck« gesetzt, »nicht aber setzt« sie »sich ihren Zweck selber« – und darauf legt Palmer großen Wert. »Es kann nicht oft genug daran gemahnt werden, daß die Schule keine Grundform menschlicher und nationaler Gemeinschaft ist, sondern daß sie eine Anstalt ist, die diese Gemeinschaften für ihre Zwecke errichten«⁴⁴⁶. Aber diese Abhängigkeit wird

442. Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 3 Bde., Kiel 1853/54; zum Einfluß Hegels auf Palmer vgl. u. a. auch Palmer, Chr., Art. Staat, S. 131.

443. »Als wahre Perlen glänzen . . . Hegels Schulreden, in denen eine Lehr- und Erziehungsweisheit in einfachen, körnigen Worten sich ausspricht, die den christlichen Grundansichten durch-(S. 71)aus befreundet und verwandt ist« (Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 71 f).

444. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Nürnberger Schriften. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810 ff), in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 4, ed. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1970, S. 204 ff, 211, 266; Hegel, G. W. F., Gymnasialreden. 4. Rede (1811), in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 4, S. 344 ff.

445. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 9; ders., Art. Schule, S. 939.

446. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 937. Chr. Palmer fährt fort: »Deshalb hat die Schule auch nicht in der Weise, wie Staat, Kirche und Gemeinden« (man beachte, daß die Familie nicht genannt wird!) »ihre Repräsentanten, durch deren Mund sie als Subjekt redet. . .«.

relativiert. Sie ist nicht nur Derivat der (nun: übrigen) überindividuellen Gemeinschaftsformen, sondern hat ein (begrenztes) Eigenrecht. Gegen die These G. v. Zezschwitzs, die Schule sei lediglich eine limitierte Notordnung, hervorgerufen durch das »Herabsinken der natürlichen und höheren« (Erziehungs-) »Faktoren«⁴⁴⁷, versucht Chr. Palmer nachzuweisen, daß der Schule eine grundsätzlich bedingte Funktion im System zukomme: Der Grundsatz der Arbeitsteilung⁴⁴⁸, das durch die Naturordnung legitimierte Charisma des Erziehers⁴⁴⁹, sowie der Vorrang des »allgemeinen(s), nationalen(s) Interesses«⁴⁵⁰, mithin der »Gleichheit« im Sinne von Angleichung an überindividuelle Normen⁴⁵¹ machen die Schule zu einer eigenen Größe.

Der letzte Aspekt gewinnt für den Stellenwert der Schule gegenüber den (anderen) überindividuellen Formen menschlichen Lebens Bedeutung: Wie Hegel die Familie nur als »eine Substanz, nur eine Person« versteht⁴⁵² und der Schule »die Mittelsphäre« zuweist, »welche den Menschen aus dem Familienverhältnis in die Welt herüberführt«⁴⁵³, so nimmt nun Chr. Palmer zwischen Familie und Schule einen Rangtausch vor⁴⁵⁴.

- Das hat daneben Konsequenzen für Interpretation und Stellung von Staat und Kirche. Sie verkörpern gleichermaßen je auf ihre Art die allgemeinste Form überindividueller Strukturen. »Der Staat ist der reale Träger alles Rechts . . . , die Kirche ist der reale Träger der gemeinsamen Religion«⁴⁵⁵.

Dies führt einerseits zu einer Stärkung ihrer jeweiligen Position gegen-

447 Zezschwitz, G.v., Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum (Vorträge), Frankfurt 1864, S. 55; ähnlich: Thiersch, H., Über christliches Familienleben, Frankfurt 2. Aufl., 1855, S. 93 ff.

448. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 930.

449. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 930.

450. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 931; 930 f.

451. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 933: »Eben hierauf, daß der Schüler hier den Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz praktisch kennen lernt und seine Wirkung selbst erfährt, legen wir ein Hauptgewicht« (in Anlehnung an Waitz, Allgemeine Pädagogik, ohne Angaben, S. 212 ff).

452. Hegel, G. W. F., Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse, S. 264; siehe ebd.

453. Hegel, G. W. F., Gymnasialreden. 4. Rede, S. 349; ebd.: »In der Familie hat das Kind im Sinne des persönlichen Gehorsams und der Liebe recht zu tun; in der Schule hat es im Sinne der Pflicht und eines Gesetzes sich zu betragen und um einer allgemeinen, bloß formellen Ordnung willen dies zu tun und anderes zu unterlassen, was sonst dem Einzelnen wohl gestattet werden könnte«; vgl. ebd., S. 348 ff; dazu: Palmer, Chr., Art. Schule, S. 932 f.

454. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 933 f.

455. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 938.

über den üblichen überindividuellen Größen. So nimmt Palmer die Kirche aus ihrer engen Bindung an Familie und Gemeinde heraus, in die sie im Zusammenhang mit dem Versuch einer mehrperspektivischen Verhältnisbestimmung geraten war. Gleichzeitig wertet er nun in der Nachfolge Hegels⁴⁵⁶ den Staat ganz erheblich auf. Dieser ist jetzt für Palmer weder Werkzeug des Atheismus⁴⁵⁷ noch lediglich ein Supplement der Bürgergemeinde. Er ist vielmehr autark, »der Inhaber der Macht und der Urheber und Garant aller positiven Rechte«⁴⁵⁸.

Dies bedeutet andererseits die grundsätzliche Gleichrangigkeit von Kirche und Staat. Sie führt gegenüber den übrigen überindividuellen Größen zur Parallelisierung von Kirche und Staat nach Wesen und Funktionen. Wie die Kirche als überindividuelles Subjekt⁴⁵⁹ im Sinne Schleiermachers⁴⁶⁰ »moralische Person« ist, d. h. »als eine für sich bestehende, handlungsfähige, mit Rechten und Pflichten ausgestattete ethische Potenz« anzusehen ist, »die, ob sie gleich realiter nur in der Vielheit der ihr zugehörigen Personen existiert, doch im Geiste als etwas über den Personen schwebendes, von ihnen und ihrer zufälligen Qualität unabhängiges angeschaut wird«⁴⁶¹, – so ist auch der Staat als überindividuelles Subjekt⁴⁶² im Sinne von Trendelenburg »eine Person in höherer Potenz, zu welcher sich die einzelnen Individuen als Organe verhalten, aber so, daß gerade darum die Staatspersönlichkeit eine höhere ist, weil jedes dieser Organe zugleich als sittliches Individuum selbst eine Person ist«⁴⁶³. Wie die Kirche Universalkategorie der Wirklichkeit ist, in der »das religiöse Gemeinleben der Nation seine reale Existenzform besitzt«,

456. Chr. Palmer bezieht sich dabei auf Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke*. Theorie Werkausgabe, Bd. 7, 1970, S. 18 f, 398 ff, und legt Wert darauf, »unsere volle Anerkennung dessen auszusprechen, was die Hegel'sche Auffassung des Staats an Wahrheitsgehalt in sich trägt« (Palmer, Chr., *Art. Staat*, S. 131).

457. Palmer, Chr., *Art. Schule*, S. 939; ders., *Art. Staat*, S. 142.

458. Palmer, Chr., *Art. Schule*, S. 942; ebd.: »Die Einheit der Rechtsidee mit dem Machtbesitz bildet ja den Kern der Staatsidee«; Palmer, Chr., *Art. Staat*, S. 132, zit. Rothe: »Es ist Gottes Gebot, daß es überall, wo es ein Volk gibt, auch einen Staat gebe und daß jedes menschliche Individuum ihm angehöre« (Rothe, R., *Theologische Ethik*, 2. Aufl., Bd. 2, S. 459), und fährt fort: »Oder, wie wir lieber sagen: der Staat ist Selbstzweck«.

459. Z. B. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 7.

460. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube*, § 21,2; 116, 1,3; 121,2; 125,1 u. ö.

461. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 4.

462. Vgl. z. B. Palmer, Chr., *Art. Staat*, S. 142.

463. Palmer, Chr., *Art. Staat*, S. 132. Palmer zitiert (neben Marheineke, Ph., *System der theologischen Moral*, 1847, S. 243) Trendelenburg, F. A., *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860, 2. Aufl., 1868, S. 286 f: »... der Staat soll Person werden. . . , sittliche Person durch das Volk, das, in ihm eins, durch ihn Vernunft und Willen hat.«

deren Organe »amtlich die Pfleger dieses religiösen Lebens in der Nation sind«; wie, »was irgend innerhalb der Nation demselben Zwecke dient, was eine religiöse Wirksamkeit ausübt, im einheitlichen Zusammenhange mit der Kirche stehen« muß, »und das umso mehr, je mehr diese Wirksamkeit eine öffentliche, ins Ganze gehende ist«⁴⁶⁴; – so ist es auch der Staat als »die rational ausgebildete Form der organisierten Volksgemeinschaft«. »Seine Peripherie« umschließt »auch ohne Ausnahme alles, was in den Bereich des Volkslebens und der Volksinteressen fällt«⁴⁶⁵.

Mit der Gleichrangigkeit von Kirche und Staat gewinnt Chr. Palmer auch im Bereich der überindividuellen Lebensformen den Ansatz der »doppelten Spur« zurück. Unter der dualen Zweierkombination von Kirche und Staat ordnet Chr. Palmer die anderen Größen Gemeinde, Schule und Familie in zwei, in sich wieder gestuften Reihen an:

Reihe I: Kirche – (Bürger-) Gemeinde – Schule – Familie

Reihe II: Staat – (Bürger-) Gemeinde – Schule – Familie

Aus der Konstruktion der beiden Reihen folgt, daß Gemeinde, Schule und Familie bei Chr. Palmer jeweils mehrere Interpretationsebenen aufweisen, je nach dem, aus welchen Perspektiven heraus man sie interpretiert. Betrachtet man sie von ihren beiden Oberbegriffen her, scheint die Situation einfach zu sein: Gemeinde, Schule und Familie stehen nicht *zwischen* Kirche und Staat, sondern sind das jeweils stärker verkleinerte Abbild *beider*⁴⁶⁶. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, daß Palmers Entwurf hier wesentlich differenzierter gesehen werden muß. Die Ursache dafür liegt im spannungsvollen Verhältnis der beiden Oberbegriffe. Sie dürfen innerhalb der subjektiven Bewegungslinie des Menschen zu Gott weder gleichgesetzt noch getrennt werden. Das eine würde zur katholischen, das andere zur sektiererischen Fehlinterpretation führen⁴⁶⁷. Für den Bereich der Schule bedeutet diese spannungsvolle Einheit von Kirche und Staat, daß sich Palmer ebenso gegen ein dualistisches Auseinanderreißen in ein weltliches und in ein christliches Schulwesen wehrt (christliche Privatschulen wären gerade dann nur notwendig, wenn das Zusammenwirken von Kirche und Staat zerbrochen ist)⁴⁶⁸, wie gegen eine vorschnelle Harmonisierung der beiden Interpretationsebenen von Schu-

464. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 945; vg. ders., Art. Kirche, S. 11.

465. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 942; vgl. ebd., S. 938 ff; ders., Art. Kirche, S. 12 f.

466. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 939: »So steht« etwa »die Gemeinde und Familie nicht außerhalb des Staats und der Kirche, sondern die Gemeinde ist im engeren Kreise lokaler Gemeinschaft wiederum Staat und Kirche zugleich, und im engsten Kreise stellt die Familie abermals beide zusammen in sich dar«.

467. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 939, 944; ders., Art. Staat, S. 142; ders., Art. Kirche, S. 12.

468. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 946; so schon: ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 44 f.

le. Chr. Palmer ist vielmehr bestrebt, die Perspektive jeder der beiden Reihen prinzipiell durchzuhalten⁴⁶⁹. Demzufolge hat – gleichsam von oben gesehen – die Schule *zwei verschiedene* Träger und *zwei verschiedene* Funktionen.

Von der Reihe I her gesehen *ist und bleibt* die Kirche der ursprünglichen, universal-kirchlichen Konzeption entsprechend, »Schulmutter«⁴⁷⁰. Chr. Palmer weist nachdrücklich darauf hin, daß die Schule insgesamt⁴⁷¹ »als eine Spezialanstalt« der Kirche »dieser als der das Ganze umfassenden Lebensordnung unterstellt sein muß, insoweit sie für die Zwecke derselben . . . mitbestimmt ist«⁴⁷². Mehr noch: Von dieser Reihe her betrachtet *ist* Schule *Kirche* (eben nicht Staat!)⁴⁷³ und empfängt da ihr Proprium: Sie hat das vorerst noch potentiell glaubende individuelle Subjekt zu aktueller Gläubigkeit (identisch mit »Sittlichkeit«)⁴⁷⁴ zu führen.

Im Rahmen der Reihe II steht die Schule unter dem Staat. Er *ermöglicht* nun nicht nur (wie beim Versuch mehrperspektivischer Verhältnisbestimmung) Schule, er *läßt* nicht nur erziehen⁴⁷⁵. Er tritt als »Schulkaiser« bzw. als »Schulherr«⁴⁷⁶ gegenüber der Schule *selbst* als handelndes Subjekt auf. Er gründet und unterhält die Schulen⁴⁷⁷, unterstellt sie als »Zentralbehörde«⁴⁷⁸ seiner »Leitung«⁴⁷⁹ und setzt ihnen bestimmte Ziele, indem er »je nach dem Stande des Kulturbedürfnisses jederzeit . . . – denn nur er hat hierzu die Macht – ein Minimum von Kenntnissen und Fertigkeiten« fordert, »das jeder Volksgenosse ohne Ausnahme erreicht haben muß, um in den Genuß der allgemeinen Staatsbürgerrechte einzutreten, um als freie Persönlichkeit nach Maßgabe der (S. 140) Gesetze anerkannt zu werden«⁴⁸⁰. Mehr noch: Unter dem

469. Vgl. die jeweilige Argumentation in Palmer, Chr., Art. Schule (S. 944!) und Art. Kirche.

470. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 941. Palmer nimmt das von Dörpfeld, F. W., Die freie Schulgemeinde auf dem Boden der freien Kirche, 1863, S. 174, spöttisch gemeinte Wort bewußt auf.

471. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 8 ff.

472. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 945; vgl. ders., Art. Kirche, S. 9.

473. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13: » . . . in ihrer eigenen Sphäre«.

474. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 954, 954 f.

475. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 142.

476. Chr. Palmer nimmt auch hier ironisch gemeinte Ausdrücke von F. W. Dörpfeld (ders., Die freie Schulgemeinde, S. 126, 174) bewußt positiv auf (Palmer, Chr., Art. Schule, S. 941).

477. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 140.

478. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 941; vgl. ders., Art. Staat, S. 141.

479. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 140.

480. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 140; siehe ders., Art. Schule, S. 942. Vgl. die Ähnlichkeit

Blickwinkel dieser Reihe *ist* Schule *Staat* (eben nicht Kirche!)⁴⁸¹ und erhält von dieser Tatsache her ihr Proprium: Die Jugend für den Staat zu erziehen⁴⁸².

Von der Schule, also gleichsam von unten her gesehen, verschmelzen beide Reihen dagegen zu einer Einheit. Ohne daß ihre jeweilige Eigenart als Teil der Kirche bzw. als Teil des Staates aufgehoben wäre, bietet die Schule nun das Bild verwechselbarer Identitäten. Sie ist damit nicht vor vereinseitigenden Fehldeutungen geschützt. Die Einheit der Schule hat Rückwirkungen auf das Verhalten von Kirche und Staat ihr gegenüber. Sofern diese als Oberbegriffe ihrer Reihen sich stets in den nachgeordneten Lebensformen verwirklichen, sind sie um ihrer *eigenen* Bestimmung willen auf die volle Funktionstüchtigkeit der Schule angewiesen. Diese Funktionstüchtigkeit kann aber immer nur durch den jeweils *anderen* festgestellt werden. Kirche und Staat sind damit wechselweise aufeinander bezogen⁴⁸³, sind untereinander ebenso hilfebedürftig, wie hilfefähig. Die Kirche ist auch im Bereich der Schule »vom Staat abhängig und muß es sein, denn sie bedarf seiner Anerkennung und seiner Protektion, weil er die physische Macht in Händen hat«⁴⁸⁴. *Und:* der Staat ist in der Schule von der Kirche abhängig. Weiß er doch, daß er nur durch sie »die geistigen Kräfte« gewinnen und erhalten kann, »die er zu seinem eigenen Bestand und für seine eigenen besten Zwecke nötig hat«⁴⁸⁵. Die Kirche wiederum gewährt ihm diese Hilfe; sie ist dazu »mit Freuden bereit, weil alles, was an einem Volke, an Jungen und Alten Gutes getan wird, auch den Zwecken des Reiches Gottes entspricht«⁴⁸⁶. *Und:* Der Staat bietet ihr dafür den »Schutz«, den »sie doch nicht entbehren kann«⁴⁸⁷.

Mit dieser Konzeption glaubt Chr. Palmer den faktischen schulpolitischen Verhältnissen gerecht zu werden. Natürlich, die Möglichkeit kleinerer Störungen im Zusammenspiel von Staat und Kirche in schulischen Dingen kann und will auch er nicht leugnen. Er ist keineswegs der Überzeugung, daß etwa »die Staatsbehörden die infalliblen Sitze aller

der Formulierung in: Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 3: Pädagogik »hat es mit derjenigen Bildung zu tun, die die evangelische Kirche von allen ihren Genossen ohne Ausnahme fordern und wozu sie, soviel an ihr ist, denselben behilflich sein muß. . .«.

481. Vgl. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 938 f.

482. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 137: Abgesehen von eroberten Gebieten »konstatiert« Chr. Palmer »das Recht des Staates zu der Forderung, daß die Jugend für ihn erzogen werde. . .«.

483. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 137. Chr., Palmer spricht hier von »Wechselwirkung«.

484. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13; vgl. ders., Art. Staat, S. 140.

485. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13.

486. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 952.

487. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13.

Weisheit seien«⁴⁸⁸. Dennoch ist er sicher, »daß, wenn beide Teile ihre Schuldigkeit tun«, zwischen Kirche und Staat wegen der Schule kein »Konflikt entstehen kann«⁴⁸⁹. – Eine derartige Zuversicht ist erstaunlich. Woher, so muß man fragen, nimmt Palmer mit einem Mal diese Sicherheit – nach allem, was 1848 und danach geschehen ist?⁴⁹⁰

Chr. Palmer gewinnt sie mit Hilfe der Organismusvorstellung⁴⁹¹. Doch ist diese Argumentation tragfähig? Glieder, um im Bild zu bleiben, müssen nicht gleich stark sein. Der weitere Gang der Untersuchung wird zeigen, daß Palmers Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Schule bereits wieder den Keim zur Auflösung in sich trägt⁴⁹². Sie schließt ein latentes Machtgefälle zugunsten des Staates ein⁴⁹³. Vor ihm wird sich früher oder später Palmers Bemühen um Balance als Illusion erweisen.

Und doch: Selbst in seiner Tendenz zur Auflösung, nein: Gerade *in* ihr wird deutlich, daß die Konzeption Palmers auch an dieser Stelle einen Knotenpunkt (religions-)pädagogischer Entwicklung des 19. Jahrhunderts und 20. Jahrhunderts darstellt. Sie enthält in nuce einen großen Teil des argumentativen Instrumentariums, mit dem bis in die Gegenwart herein das Verhältnis von Schule und Religionsunterricht zu Kirche und Staat erörtert wird. Jede der drei Perspektiven, aus denen heraus Chr. Palmer das Problem betrachtet, hat in der Folgezeit – nun aber nicht mehr in ein »Ganzes« eingebunden, sondern isoliert genommen – Wirksamkeit erlangt. Um nur einige ihrer »disjecta membra« zu nennen:

- Aspekte der Perspektive »Schule unter der Kirche«⁴⁹⁴ finden sich sowohl im Umkreis der allgemeinen Pädagogik bzw. der Schulpolitik als auch innerhalb der Religionspädagogik im eigentlichen Sinn. Im ersten Bereich kehrt Palmers Entwurf in Form der von ihm erwogenen Notlösung eines evangelischen Privatschulwesens⁴⁹⁵ bei den Befürwortern der »Schule mit der Bibel« im Dritten Reich wieder⁴⁹⁶, in Form

488. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 141; vgl. ders., Art. Schule, S. 943.

489. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 14; ähnlich: Palmer, Chr., Art. Schule, S. 939.

490. Chr. Palmer schreibt in seiner Pädagogik noch ganz anders! Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 300 und 292, wo er auf den »moderne(n) Staatsaberglauben« zu sprechen kommt und wo er auf ein »gutes Wort« von Mager verweist (Revue, 1845, Oktober- und Novemberheft): »»So oft der Staat bis jetzt der Kirche und Schule hat geben wollen, haben sich ihm diese Institute unter der Hand in etwas Anderes verwandelt. Der Staat gleicht den Quellen, in welchen hineingeworfenes Holz inkrustriert««.

491. Z. B. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 939.

492. Vgl. unten S. 118 f.

493. Vgl. dazu Palmer, Chr., Art. Schule, S. 944; ders., Art. Staat, S. 142.

494. Vgl. oben S. 101 ff.

495. Palmer, Chr., Art. Schule, S. 946.

496. Dazu: Bockwoldt, G., Religionspädagogik, S. 72 f, 73: Neben einer allgemeinen

einer allgemeinen »Schule unter dem Evangelium« bei den Vertretern der Konfessionsschule nach 1945⁴⁹⁷. Im zweiten Bereich finden Elemente der Konzeption Palmers in den Ansatz der Evangelischen Unterweisung Aufnahme. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, daß Chr. Palmer eine zentrale These von H. Kittel⁴⁹⁸ vorweg nimmt, wenn er sich gegen die Bezeichnung »Religionsunterricht« wendet. Er stellt fest: »Lieber möchten wir diesen modernen (!) Namen vermeiden, da er weder biblischen noch kirchlichen Klang hat und zu sehr an die Zeit erinnert, wo man Religion lehrte, ohne daß es christliche oder lutherische oder irgend eine andere sein sollte . . .«. Chr. Palmer läßt es zwar dann doch bei dem Begriff Religionsunterricht, da dieser »moderne Titel einmal rezipiert« ist, fände aber Zellers Bezeichnung »»Unterricht im Worte Gottes«« angemessener⁴⁹⁹.

- Aspekte von Palmers Perspektive »Schule unter dem Staat« finden sich im Rahmen der allgemeinen Pädagogik u. a. in H. Richerts Denkschrift zur Reform des Höheren Schulwesens von 1924⁵⁰⁰. Sie hat sich nach dem Rückzug der Bekenntnisschul-Bewegung seit den sechziger Jahren in Deutschland allgemein durchgesetzt. Im Bereich des Religionsunterrichtes sind – man denke an die Dominanz überindividueller Lebensformen – strukturelle Analogien zwischen den Ansätzen von Chr. Palmer und S. Vierzig nicht so ausgeschlossen, wie es auf den ersten Blick scheinen mag⁵⁰¹. Explizite Übereinstimmungen zeigen sich zwischen dem Entwurf Palmers und dem Rechtsgutachten von Theodor Maunz aus dem Jahr 1974, wenn Maunz darauf hinweist: »Unbestritten ist, daß der Religionsunterricht« durch »die verfassungsrechtliche

christlichen Staatsschule sollte die Schule mit der Bibel »eine «christliche Schule im strengen Sinne des Wortes« sein, d. h. ihr »Geist und Leben« sollte sich wirklich an Christus ausrichten. Die Christenlehre müßte an dieser Schule Kernfach und didaktischer Mittelpunkt alles anderen Unterrichts sein. . .«.

497. Dazu: Esterhues, J., Zur Geschichte der Bekenntnisschule, in: Grundsätze katholischer Schulpolitik, 1958, S. 87-110; Niemeier, G., Art. Schule und Kirche, I, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 5, 1961, Sp. 1559-1564, Sp. 1561 ff.

498. Kittel, H., Vom Religionsunterricht, S. 7, 10.

499. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 169.

500. Dazu: Bockwoldt, G., Religionspädagogik, S. 69.

501. Vgl. z. B. Vierzig, S., Ist das noch Religionsunterricht? Zum Dauerproblem der Religionspädagogik, in: Religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 4, Dezember 1978, S. 23. Dazu müßte allerdings der Staatsbegriff Vierzigs näher analysiert werden. Sicher ist jedoch, daß Funktionen, die S. Vierzig der Gesellschaft zuweist, bei Chr. Palmer vom Staat wahrgenommen werden; vgl. die Vorstellung vom Reich der Freiheit bei Vierzig (ders., Das Normproblem, S. 4 f; ders., Politische Theologie: Kritik ihrer Voraussetzungen, in: Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 2, 1975, S. 30) mit dem Reich Gottes bei Chr. Palmer (Palmer, Art. Staat, S. 144).

Festlegung« »eine Veranstaltung des Staates wird, nicht einer Religionsgemeinschaft ist, . . . (S. 32) . . . Er steht unter staatlicher Schulaufsicht, unbeschadet der inhaltlichen Bindung an die Grundsätze der« (jeweiligen) »Religionsgemeinschaft«⁵⁰².

- Aspekte der Perspektive »Schule als Einheit von Kirche und Staat« werden in allen konvergenztheoretischen Modellen der Gegenwart aufgenommen und weitergeführt⁵⁰³.

(4) Das evangelische Rettungswerk

In einem ersten Abschnitt (»Die göttliche Aufgabe und ihre menschliche Lösung«)⁵⁰⁴ gibt Chr. Palmer eine allgemeine Einführung in diesen Sektor christlicher Erziehung, indem er in Analogie zu seiner Darstellung des allgemeinen Schulwesens zunächst das Subjekt des Rettungswerkes, dann seine Objekte und schließlich die Mittel »dieses Teils der Erziehung«⁵⁰⁵ näher bestimmt: Subjekt ist die Kirche als »die große Rettungsanstalt«⁵⁰⁶, die dazu einen göttlichen Auftrag erhalten hat⁵⁰⁷. Objekte sind die Behinderten, die Waisen und die »sittlich Verwahrlosten und bereits Verdorbenen«⁵⁰⁸. Zu den »Mitteln . . . und deren Wirksamkeit« macht Palmer auf ein Dreifaches aufmerksam: 1. Hier noch mehr als anderswo ist Erziehung Arbeit auf Hoffnung. »Daß wir . . . dadurch uns nicht müde machen lassen, das ist, woran sich der evangelische Sinn, die evangelische Auffassung solchen Geschäfts bewähren muß«. 2. Die Erziehungsarbeit muß einen Mittelweg gehen zwischen Eingliederung in ein »größere-

502. Maunz, Th., Der Religionsunterricht in verfassungsrechtlicher und vertragskirchenrechtlicher Sicht, hrsg. vom Bayer. Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München 1974, S. 32 f; siehe auch S. 30 u. ö.; vgl. die auffallenden sprachlichen Parallelen zu Palmer, Chr., Art. Schule, S. 951: »Die neueren und neuesten Schulgesetzgebungen . . . sagen fast gleichlautend: »den Religionsunterricht übernehmen und besorgen die Kirchen für ihre Angehörigen«, unbeschadet der einheitlichen Leitung der Unterrichts- und Erziehungsanstalten« durch den Staat.

Weitergeführt von Maier, H., Zur Diskussion über die Grundwerte, in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. von G. Gorschenk, München 1978, S. 172 ff; ders., Die Bedeutung des schulischen Religionsunterrichtes für die heutige Gesellschaft. Rede anlässlich des 80. Jahrestages der Gründung des Verbandes der kath. Religionslehrer an den Gymnasien in Bayern am 13. Juli 1979 in der Kath. Akademie in Bayern, Manuskript S. 8 ff.

503. Vor allem von Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 14 ff, II, S. 9 u. ö.

504. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 253–261, zum Ganzen S. 253–313.

505. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 259.

506. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 253.

507. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 259.

508. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 257, 256 f.

res(n) Ganzes(n)« und individueller Fürsorge⁵⁰⁹. »Beides zu vereinigen, jene den kleinen Staat charakterisierende Legalität und diese Familiarität, ist eine große, aber unerläßliche Kunst«. 3. Die Erziehungsziele des Rettungswerkes müssen realistisch, d. h. an den realen künftigen Lebenschancen der Jugendlichen orientiert sein. Dazu ist notwendig, daß »intellektuelle Bildung und Arbeit ins rechte Verhältnis zusammentreten«⁵¹⁰.

In den folgenden Abschnitten erörtert Palmer die Arbeit an den einzelnen Gruppierungen. Im Blick auf die Behinderten nennt Chr. Palmer parallel zur allgemeinen Erziehung die individuelle Hominisation (Subjekt-Objekt-Relation, Deutungsebene III) und die Eingliederung in das »christliche(n) Gemein-Leben(s)« (Subjekt-Objekt-Relation, Deutungsebene IV) als Ziele christlicher Erziehung⁵¹¹. »Das erste Gesetz« ist dabei, »daß dasjenige Hindernis, welches eine gleiche Behandlung der Gebrechlichen mit den Gesunden vorerst unmöglich macht, hinweg geräumt oder durch eine andere Kraft kompensiert werde«⁵¹². Im Blick auf die Verwaisten und Verwahrlosten ist das »Werk der Rettung« im wesentlichen das gleiche⁵¹³: Ihm dient zum einen die »*Kleinkinderanstalt*«, in der »die rechte Mitte zwischen bloßem Hüten und zwischen allzu frühem Beginnen des Schulunterrichtes« zu halten ist⁵¹⁴, zum anderen die »*Rettungsanstalt*«⁵¹⁵. Sie ist als Stätte eines »erweiterten(s)« und dadurch »modifizierten(s) Familienleben(s)« einzelnen Kosthäusern überlegen⁵¹⁶, soll in kirchlicher Regie betrieben werden⁵¹⁷ und ist vor allem für schulpflichtige Jugendliche bestimmt⁵¹⁸. Die Erziehungsarbeit in den Rettungsanstalten ist von zwei dualen Zweierkombinationen geprägt: von Gesetz und Freiheit, von Ordnung und Liebe. Sie finden in der »göttliche(n) Wahrheit, wie sie in *Gottes Wort* lebt«, ihre Mitte⁵¹⁹. Damit gruppieren sich um Hausandacht und Religionsunterricht eine intellektuelle Bildung, die »gleichen Schritt . . . mit der in einer guten Volksschule« halten muß⁵²⁰, körperliche (Feld-)Arbeit (»sowohl um die Existenz« der Anstalten »dadurch leichter zu sichern, als wegen der notwendigen Vorübung der Zöglinge für ihre Zukunft, und wegen der unmittelbaren,

509. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 260.

510. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 261.

511. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 262.

512. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 263.

513. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 283.

514. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 284.

515. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 285.

516. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 290, 286 ff.

517. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 291 ff.

518. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 294 ff.

519. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 300, vgl. 298 ff.

520. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 304, 300 ff.

heilsamen Wirkung der Arbeit auf das ganze innere und äußere Leben, das Gemeinsame und das Individuelle desselben») ⁵²¹ und schließlich Spiel, Fest und Feier ⁵²². Die Mittel der Erziehung sind Liebe, Wahrheit und – noch einmal der Bezug auf Hegel! – der »Gemeingeist« ⁵²³.

(5) Gesichtspunkte zu einer Beurteilung der Lehre von der indirekten kirchlichen Erziehung bei Palmer

Die Darstellung des evangelischen Rettungswerkes im Rahmen dieser Untersuchung könnte beim Leser den Eindruck erwecken, dieser Teil der indirekten kirchlichen Erziehung würde lediglich einen Anhang zu Palmers Pädagogik bedeuten. Die notwendig geraffte Form der Wiedergabe läßt zugegebenermaßen zu einer derartigen Meinung ein. Dennoch würde sie ein grundlegendes Mißverständnis bedeuten. Das evangelische Rettungswerk ist für Palmer ein konstitutiver Bestandteil der indirekten kirchlichen Erziehung. Die Lehre von der Erziehung an Behinderten und Geschädigten signalisiert den Anspruch Palmers – nun kann man schon sagen: die Notwendigkeit für Palmer – auch in diesem Bereich das Ganze als Ganzes darzustellen.

Blickt man am Ende der Untersuchungen zur christlichen Pädagogik Palmers auf dieses Ganze zurück, so erweist es sich als ein bewundernswertes Unternehmen. Es hat in Theorie und Praxis eine Weite des Horizontes, wie sie bislang innerhalb einer dem evangelischen Glauben verpflichteten Pädagogik und schon gleich innerhalb der Religionspädagogik nicht mehr erreicht, ja, sieht man einmal von F. Niebergall ab, nicht einmal mehr zu erreichen versucht wird.

Mit dem Kennzeichen des weiten Horizontes verbindet sich in der Erziehungslehre Palmers die Tendenz zur Integration, zur Synthese. Damit entwickelt sich hier im Kleinen eine Dynamik, die für das Werk Palmers insgesamt gilt: In die Leitlinien des pädagogischen Entwurfes »klinken« sich (um einen Ausdruck Pannenberg's aufzunehmen) ⁵²⁴ aus Praxis und Theorie, aus Schulpolitik und persönlichem Glaubensbewußtsein immer neue Teilelemente ein. Sie machen die an sich klare Grundintention des pädagogischen Ansatzes, den jungen Menschen im Rahmen der Genese des subjektiven Glaubens zu Gott und damit zu sich selbst zu bringen, zu einem teilweise äußerst diffizilen und mehrschichtigen Konstrukt. Es erweckt nicht selten den Eindruck, nicht Weg, sondern Irrgarten wechselnder Perspektiven zu sein. Da ist der Schritt (und R.

521. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 306.

522. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 307 ff.

523. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 312, 311 f.

524. Pannenberg, W., Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Siebenstern-Taschenbuch 165, Hamburg 1972, S. 49.

Fischer beweist dies) vom Verstehen zum Mißverstehen, vom sachgerechten Gebrauch zum Mißbrauch des Ansatzes von Chr. Palmer oft nur klein.

Doch Palmer ist auf dem Weg. Er ist, wie später etwa G. Otto oder S. Vierzig, *homo viator*. Seine Erziehungslehre zeigt es in besonders eindrucksvoller Weise: Chr. Palmer ist auf dem Weg, nicht nur in der Wissenschaftstheorie, nicht nur im Bereich der pädagogischen Prinzipienlehre, nicht nur auf dem Feld der Schulpolitik, sondern auch und gerade im Blick auf philosophisch-spekulative Wirklichkeitserfassung. Chr. Palmer ist unterwegs von Schelling zu Hegel. Er wäre nicht Palmer, wollte er nicht versuchen, das eine zu halten und das andere zu erwerben. So nimmt er etwa die fruchtbaren Aspekte von Pädagogik als Kunstwerk, vom Wert der Poesie in der Erziehung auf seinen Weg mit. Anderes aber geht verloren, vor allem die Balance zwischen Subjekt und Objekt. Dadurch wird Palmers Erziehungslehre durch vier bedenkliche Tendenzen überschattet:

- Die Anwendung der Subjekt-Objekt-Deutungsebene III auf das Erziehungsgeschehen macht das Kind zum vormenschlichen Objekt, zum bloßen Erziehungsgegenstand. Für ein Eigenrecht des Schülers oder gar für eine Schülermitverantwortung ist in einer derartigen Konzeption kein Raum. Erziehung wird zum Einbahngeschehen vom (oben stehenden) Lehrer zum (unten stehenden) Schüler.
- Noch gefährlicher ist die Verbindung der Subjekt-Objekt-Relation in der Deutungsebene III mit dem universalen Erlösungswerk Christi. Erziehung wendet sich dann eigentlich gar nicht mehr dem Kind zu. Sie pervertiert – und man glaubt zu spüren, wie Palmer hier von seiner eigenen pietistischen Vergangenheit eingeholt wird – zum göttlichen Kampfgeschehen gegen das Böse schlechthin, mit dem jungen Menschen als Kampffeld. Das hebt die Erziehung auf eine Dimension letzten Ernstes und höchster Verantwortung – und nimmt doch ein Zerbrechen der kindlichen Persönlichkeit in Kauf.
- Dazu kommt eine Tendenz zur stärkeren Betonung der Subjekt-Objekt-Deutungsebene IV. Die überindividuellen subjektiven Lebensformen dominieren nun über das individuelle Subjekt. Die ganze Erziehungslehre Palmers wird überformt von einem ständigen Verschieben der Gewichte, weg von dem Ziel der eigenständigen Persönlichkeit, hin zur Eingliederung des Kindes in den transsubjektiven Gemeingeist.
- Die Tendenz zum Gemeingeist ist mit einem ständigen Machtzuwachs des Staates im Erziehungsgeschehen verbunden. Die sich damit anbahnende Vorherrschaft des Staates verdrängt die Vorstellung einer gleichberechtigten Partnerschaft zwischen ihm und der Kirche. Diese

Entwicklung in der Konzeption Palmers könnte – gleichsam antizipatorisch – für die Zukunft der neuen (religions-)pädagogischen Theorie prognostischen Wert erlangen. Sie läßt es als denkbar erscheinen, daß Richtungen heutiger (Religions)Pädagogik nach einer Phase der Distanz zwischen Kirche und Staat im Umfeld der Dialektischen Theologie über partnerschaftliche Konstellationen im Rahmen konvergenztheoretischer Ansätze zu einseitig staatsorientierten Positionen kommen. Die Beschäftigung mit der Erziehungslehre Palmers kann hierfür Blick und Urteil schärfen.

3.3.3. Die direkte kirchliche Unterweisung im schulischen Religionsunterricht

(1) Das Profil der direkten kirchlichen Unterweisung

Chr. Palmer bestimmt das strukturelle Profil der direkten kirchlichen Unterweisung entsprechend dem wechselseitigen Verhältnis der Formen kirchlichen Handelns am jungen Menschen⁵²⁵. Seine Ausführungen zur direkten kirchlichen Unterweisung stehen damit im Blick auf jene der indirekten kirchlichen (= christlichen) Erziehung unter einer doppelten Relation: unter dem Vorzeichen (spezifischer) Verschiedenheit bei (struktureller) Einheit. Die spezifische Verschiedenheit der direkt kirchlichen Unterweisung von der indirekt kirchlichen Erziehung zeigt sich sowohl beim Subjekt, als auch beim Objekt dieses Handelns.

- Im Gegensatz zur christlichen Erziehung, bei der einerseits die Kirche, andererseits die Kirche und der Staat handelnd auftreten, beide aber immer nur auf indirekte Weise, gewissermaßen in, mit und unter Gemeinde, Schule und Familie, betrifft der Bereich der kirchlichen Unterweisung »immer nur die *unmittelbare* Arbeit der Kirche an der Jugend.« Ob dieser Unterricht »nun von Anfang bis zu Ende vom Geistlichen, oder ob« (wie zur Zeit Palmers in Württemberg) »vom Geistlichen in der Schule nur in den letzten beiden Schuljahren, oder ob er (S. 45) durchweg vom Schullehrer erteilt wird und dem Geistlichen nur der Konfirmandenunterricht und die kirchliche Kinderlehre obliegt, trägt im Wesentlichen hier nichts aus; denn, wer es tut, ist eo ipso ein Organ der Kirche«⁵²⁶.
- Im Gegensatz zur christlichen Erziehung, bei der der junge Mensch zur Eigenständigkeit in den »großen Gemeinschaften«⁵²⁷ Kirche (Familie,

525. Siehe oben S. 63 ff.

526. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 45 f; vgl. S. 33; vgl. ferner die Ergänzung zur 1. Auflage der Pädagogik Palmers in: Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 588 ff.

527. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 113; vgl. S. 87 ff; II, S. 57 ff, 107 ff.

Gemeinde) und Staat tüchtig gemacht werden soll, ist bei der direkten kirchlichen Unterweisung jede Zielbestimmung aus der Perspektive des Staates (bzw., soweit sie seine Derivate sind, aus den überindividuellen Größen Gemeinde und Familie) heraus abgeblendet. Die direkte kirchliche Unterweisung dient *ausschließlich der Genese des individuellen und des überindividuellen subjektiven Glaubens in wechselseitiger Verflechtung*⁵²⁸.

Strukturelle Gemeinsamkeiten der direkten kirchlichen Unterweisung mit der indirekten kirchlichen Erziehung lassen sich sowohl in formaler als auch inhaltlicher Hinsicht ausmachen:

- Palmers Ausführungen zur direkten kirchlichen Unterweisung sind formal gleich gegliedert wie die zur indirekten kirchlichen Erziehung⁵²⁹.
- Inhaltlich entsprechen die Strukturen der direkten kirchlichen Unterweisung denen der indirekten kirchlichen Erziehung vor allem in drei Punkten:

In der Bedeutung des Künstlerisch – Poetischen für die Genese des Glaubens. Eine zentrale Intention der narrativen Theologie bzw. Religionspädagogik vorwegnehmend⁵³⁰, betont Chr. Palmer die unersetzliche Bedeutung der Poesie für den Zugang zur göttlichen Offenbarung. Wenn auch die »Religion . . . einen doktrinellem Stoff« hat, »der, wenn die poetische Seite aus-(S. 172)schließlich kultiviert würde, notleiden müßte«⁵³¹, so ist »die poetische Anschauungsweise« doch »die wahrhaft kindliche, wahrhaft volkstümliche« und damit die »wahrhaft religiöse der Volksschule (wie nicht minder der Gelehrtenschule)«⁵³². Die Funktion der Poesie beschränkt sich keineswegs nur auf

528. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 34, 46, 49 f.

529. Der Unterweisung innerhalb der Katechetik entspricht die Zucht der Wahrheit in der Pädagogik, die Darstellung des Lehr- und Lernprozesses in der Katechetik (»Die religiöse Anlage« – »Die objektive Religion« – »Vermittlung«: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff, 76 ff, 83 ff) entspricht den »drei Abteilungen« der »Methodik des Lehrens« in der Pädagogik: »I. (subjektive Seite): die Zubereitung des Kindes für die Lernstoffe; II. (objektive Seite): die Zubereitung des Stoffes für das Kind; III. (Vermittlung): der Prozeß des Lehrens und Lernens selbst« (Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 339). Die Methodik der direkten kirchlichen Unterweisung entspricht der des allgemeinen Unterrichtes: von der Anschauung über den Begriff zur übergreifenden Gesamtschau (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128 ff; ders., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 149 ff, 170 ff).

530. Dazu u. a. Schilling, K., Narrative Theologie und Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter / Kirchliche Jugendarbeit, J. 100, 1975, S. 257–267.

531. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172 f.

532. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172.

den didaktisch-methodischen Bereich⁵³³. Sie betrifft zugleich die »Sache« des Religionsunterrichtes. Das Poetische erweitert zunächst die Wirklichkeitserfahrung. Es vermag »das reine Gefühl« hervorzurufen bzw. zu verstärken, daß bei der Tradition von Glauben »die Kategorien und Gesetze der gemeinen Wirklichkeit ebensowenig angewendet und zur Erklärung des Wunderbaren beigezogen werden dürfen, als dies poetischen Ideen gegenüber zulässig ist«⁵³⁴. Es ist darüber hinaus – Chr. Palmer führt hier gegen Rationalismus, Supranaturalismus⁵³⁵ und biblischen Realismus⁵³⁶ eine zentrale Anschauung Schellings weiter⁵³⁷ – dem »Transzendente(n) und Wunderbare(n)« der Religion »seiner Natur nach« derart »verwandt«⁵³⁸, daß Chr. Palmer direkt von der »Poesie der göttlichen Offenbarungsgeschichte« sprechen kann⁵³⁹. Systematische Theologie⁵⁴⁰, aber auch Religionspädagogik würde auf eine im eigentlichen Wortsinn wesentliche Form der Vermittlung von Glauben verzichten, wollte man die christlich – biblische Tradition ihres »poetischen Duftes« entkleiden⁵⁴¹.

In der wissenschaftstheoretischen Konzeption. Beide wissenschaftstheoretischen Lösungsmodelle Palmers⁵⁴² spiegeln sich nicht nur in seinem pädagogischen, sondern auch in seinem katechetischen Ansatz. Dabei läßt sich im katechetischen Ansatz dieselbe Entwicklung erkennen, die für seine pädagogische Konzeption charakteristisch ist:

Wie in seiner »Pädagogik« tendiert Palmer auch in seiner »Katechetik« stärker zum Lösungsmodell I, also zum Modell »der einen Spur«. Die Katechetik hat dabei als Teil der Praktischen Theologie einerseits wissenschaftlichen Rang⁵⁴³. Sie ist andererseits auf das kirchliche Leben bezogen⁵⁴⁴. Chr. Palmer betont daher: »Was der Katechetik

533. Dazu: Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172.

534. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 923.

535. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172.

536. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 923.

537. Vgl. Schelling, F. W. J., System, S. 271.

538. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 921.

539. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172.

540. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 923.

541. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 152; ferner vgl. ders., Art. Kinderglaube, S. 923; ders., Art. Kirche, S. 19; ders., Art. Katechisieren, in: Enzyklopädie, Bd. 3, Gotha 1862, S. 892–904, S. 902, wo Palmer von der Notwendigkeit des »poetischen Seelenvermögens« des Katecheten spricht.

542. Siehe oben S. 51 ff.

543. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII; vgl. S. V ff, 50; ders., Art. Katechetik, S. 891.

544. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 1 ff; ders., Art. Katechetik, S. 891; ders., Art. Kirche, S. 15 ff.

meines Erachtens am meisten Not tut, das ist, daß sie, dem Ursprung und Zweck alles katechetischen Wirkens gemäß, wieder mit theologisch-kirchlichem Geist getauft wird«⁵⁴⁵. Mit dieser Forderung nimmt Chr. Palmer auf seine Weise eine programmatische These der Evangelischen Unterweisung vorweg. Man denke an Heckels Satz, nach dem die Theologie von der »ihr befohlenen Sache aus – und streng von der Sache aus – eine arteigene Pädagogik und Methodik zu bilden« habe⁵⁴⁶. Es lohnt sich, an dieser Stelle kurz innezuhalten und zu bedenken, was es für beide – beide! – Ansätze zu bedeuten hat, daß Th. Heckel gegen die alte religionspädagogische Theorie *die* Forderung erhebt, mit der sie ursprünglich selbst angetreten ist.

Wie in seinen pädagogischen Artikeln zur »Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens« neigt Chr. Palmer auch in seinen katechetischen Beiträgen zu diesem Werk stärker zu Lösungsmodell II, zum Ansatz »der *doppelten* Spur«. Einerseits ist die »Katechese nicht mehr, wie bei Dinter, eine Schulmeisterkunst, vornehmlich dem Zwecke der Aufklärung dienstbar, sondern eine Lebensfunktion der Kirche« und damit »auch die Katechetik nicht bloß ein Regelwerk, sondern eine Wissenschaft und zwar eine theologische«. Andererseits wird dadurch »der Pädagogik, der Schulkunde . . . nicht das Recht genommen, die Katechetik auch als einen Teil ihres Gebietes anzusehen; es ist unleugbar, daß, wer Katechet sein will, auch Pädagog sein muß«⁵⁴⁷.

Doch zwischen beiden Intentionen darf auch hier kein Gegensatz konstruiert werden. Sie überlagern sich vielmehr. Chr. Palmer ist von Anfang an der Überzeugung, daß die Katechetik von der Pädagogik nicht zu isolieren ist. Sie kann im Organismus der Wissenschaften zwar mit der Pädagogik nicht identisch sein⁵⁴⁸; sie ist jedoch mit ihr verwandt⁵⁴⁹ und damit unter dem Aspekt des Ganzheitlichen auf sie angewiesen. Sie muß ebenso Erkenntnisse der Pädagogik aufneh-

545. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII; vgl. aber auch ders., Art. Katechetik, S. 891; ders., Art. Katechisieren, S. 898 ff.

546. Heckel, Th., Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichtes, München 1928, S. 29.

547. Palmer, Chr., Art. Katechetik, S. 891; vgl. auch ders., Art. Katechisieren, S. 893: »Der Artikel Katechese . . . behandelt die Seite der Sache, wonach sie Sache der Kirche ist; der jetzige geht vom Gesichtspunkt der Schule aus, – der Schule in dem weitern Sinn, in welchem auch der Diener der Kirche eine Schule durchlaufen . . . muß.«

548. Das hat nach Meinung Palmers Hirscher in seiner Katechetik (Hirscher, J. B., Katechetik) zu wenig beachtet: Art. Katechetik, S. 891; zur Sache vgl. auch Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 70.

549. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 69 f.

men⁵⁵⁰, wie beide in ihren eigenen Ergebnissen zusammenzutreffen haben⁵⁵¹. Und nun schließt sich der Kreis: Gerade »wofern die Pädagogik eine christliche, eine kirchliche sein will« – und sie muß es für Palmer sein wollen – »so kann sie auch von ihrem Standpunkt aus zu keinem anderen Ergebnisse gelangen, als daß die religiöse Unterweisung Sache der Kirche, und auch soweit sie nicht von den amtlichen Organen der Kirche unmittelbar bewerkstelligt wird, d. h. soweit sie der Familie und der Schule anheimzugeben ist, doch im Einklange mit der Kirche stehen und darum unter den Augen derselben vor sich gehen muß«⁵⁵².

In der konstitutiven Funktion der Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit für den katechetischen Prozeß.

Die Bedeutung der Subjekt-Objekt-Spannung ist für Palmers Konzeption der direkten kirchlichen Unterweisung (wie auch der direkten kirchlichen Erziehung) mindestens ebenso groß wie für seinen pädagogischen Ansatz. Sie ist die Grundkategorie seiner ganzen Katechetik. Dabei sind ihre Funktionen im wesentlichen mit denen identisch, die Chr. Palmer im Zusammenhang mit der indirekten kirchlichen Erziehung hervorhebt. Dementsprechend verwendet er auch bei der Beschreibung der direkten kirchlichen Unterweisung die Subjekt-Objekt-Deutungsebenen III und IV⁵⁵³ in korrelativer Verschränkung.

Diese korrelative Verschränkung macht die sachgerechte Wiedergabe des katechetischen Prozesses insofern zu einem diffizilen Unternehmen, als je nach Bezugsebene jede Seite für die andere Subjekt bzw. Objekt ist, die Bezeichnungen für die individuelle und die überindividuelle Form des Glaubens also je nach Standort austauschbar sind.

Der überindividuelle subjektive Glaube der Kirche muß so aus seiner »Objektivität« (= Überindividualität)⁵⁵⁴ heraus – und in den vorerst nur als Glaubens-Objekt existierenden Katechumenen eingehen⁵⁵⁵, daß dieser – Wechsel der Bezugsebene! – sich nach und nach zu einem glaubenden Subjekt entwickelt⁵⁵⁶. Diese Entwicklung vollzieht sich dadurch, daß das werdende Subjekt solange stets neu »als subjektive(s) und persönliche(s)« »sich ganz in das objektiv Gegebene . . . vertie-

550. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 68; vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 24; vgl. ders., Art. Katechisieren, S. 895 ff.

551. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 69; vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 36 ff mit Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 165 ff.

552. Palmer, Chr., Art. Katechetik, S. 891.

553. Siehe oben S. 87 f.

554. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 22.

555. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 19: »Das Kind« hat vorerst »ja aus eigener geistlicher Erfahrung noch Nichts mitzuteilen«.

556. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 21, 105 f.

fen«⁵⁵⁷ und aus diesem »Objektive(n) wiederum in die Subjektivität« zurückkehren muß⁵⁵⁸, bis es sich im Akt persönlichen Bekenntens mit dem »Objektive(n) des kirchlichen Bekenntnisses« zusammenschließt⁵⁵⁹.

Die direkte kirchliche Unterweisung hat damit – wie das kirchliche Handeln an jungen Menschen insgesamt – ein doppeltes Ziel: Zum einen das aktuell gläubig gewordene Subjekt. Zum anderen das gläubig gewordene Subjekt, das zugunsten der »Objektivität des Kirchenglaubens« seines Subjektivismus entsagt⁵⁶⁰. Auf den ersten Blick mag der Eindruck entstehen, daß zwischen beiden Zielbestimmungen ein Gleichgewicht besteht. Als Beleg dafür könnte man darauf hinweisen, daß Chr. Palmer von einer »Duplizität im Wesen des Christentums selbst« spricht und fortfährt: »Es kann nämlich gewollt werden, daß der einzelne Mensch nach Gesinnung und Tat *für sich* ein rechter Christ werde. Es kann aber auch die Absicht sein, ihn nicht in diesem subjektiven Christentum verharren zu lassen, sondern dasselbe zum *kirchlichen* zu machen. Beides schließt einander nicht aus, vielmehr postuliert eines das andere«⁵⁶¹. Man könnte ferner darauf aufmerksam machen, daß Chr. Palmer in seiner Katechetik noch durchaus gegen Hegel Stellung bezieht und davor warnt, im Bereich des christlichen Glaubens »das Allgemeine« gegenüber dem Eigenrecht des Individuums einseitig zu betonen⁵⁶². Derartige Äußerungen Palmers sind jedoch nur geeignet, die grundsätzliche Dominanz der objektiv-überindividuellen Strukturen innerhalb der direkten kirchlichen Unterweisung partiell einzuschränken, nicht aber, ihr Übergewicht insgesamt aufzuheben. Sie ändern nichts an der Tatsache, daß nach Chr. Palmer die individuell-subjektiven Strukturen von den überindividuell-objektiven umschlossen sind. Die direkte kirchliche Unterweisung kommt

557. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 207.

558. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 215.

559. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 23, vgl. 22 f.

560. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 23, 23 f.

561. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46.

562. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 72; Palmer verweist (ebd.) auf »eine spinozistische Liebe zum Universum, die bei warmem Blute sehr schnell und leicht eine an Schwärmerei grenzende Überschwenglichkeit erlangen und ein mächtiger Drang werden kann, sich, den Einzelnen, in die gründliche Tiefe des Alls zu versenken« (S. 72), und fährt fort: »Allein nicht immer trägt jene Religion, deren Objekt das Universum ist, eine so schwärmerische Farbe; sie ist vielmehr meist eine besonnene Unterwerfung unter das Allgemeine . . . Allein ob *diese* Stellung des Subjekts noch Religion sei, ist sehr in Frage zu stellen« (ebd. S. 73). Chr. Palmer äußert sich skeptisch über die dabei vorausgesetzte »Art unmittelbaren Rapports zwischen dem einzelnen Menscheng Geist und dem allgemeinen Weltgeist« (ebd. S. 74).

nicht nur von der Kirche her, sie zielt auch auf die Kirche hin⁵⁶³ und das gläubig gewordene Subjekt erweist sich eben darin als solches, daß es sich zu jenen objektivierten Formen des Glaubens bekennt, die durch die Gemeinde repräsentiert werden⁵⁶⁴.

(2) Die direkte kirchliche Unterweisung zwischen Taufe und Konfirmation

(2.1) Subjekt und Objekt im katechetischen Prozeß

Das darf nicht übersehen werden: »Ausgangspunkt«, Agens des katechetischen Prozesses »ist immer, auf niederen und höheren Stufen« der objektiv- überindividuelle Glaube. »Die objektive Religion muß immer die Initiative ergreifen«⁵⁶⁵. Der entstehende individuell-subjektive Glaube hat stets nur passiv-reaktive Funktion. Aus dieser Perspektive erscheint das Subjekt-Objekt-Problem im Rahmen der direkten kirchlichen Unterweisung in einem ganz neuen Licht. Es erhebt sich die Frage, ob hier überhaupt noch im eigentlichen Sinn von einer Subjekt-Objekt-Spannung gesprochen werden kann, ob nicht vielmehr Objekt und Subjekt letztlich identisch sind. Anders ausgedrückt: ob das glaubende individuelle Subjekt nicht lediglich eine Durchgangsstation des glauben- den überindividuellen Objektes auf dem (Rück-) Weg zu sich selbst darstellt.

Dieser Frage kommt eine Schlüsselposition für das Verständnis des katechetischen Ansatzes von Chr. Palmer und darüber hinaus seiner Gesamtkonzeption zu. Gerade deshalb aber kann sie an dieser Stelle nur vorläufig beantwortet werden. Diese vorläufige Antwort ist für Chr. Palmer charakteristisch: Er möchte den Subjekt-Objekt-Gegensatz *festhalten* und *nicht festhalten* zugleich⁵⁶⁶. Darauf ergeben sich drei Konsequenzen:

- Das sich bildende individuell-glaubende Subjekt ist mit dem bereits bestehenden überindividuellen Objekt sowohl identisch, als auch nicht identisch. Es ist gewissermaßen dessen Derivat.

563. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 1 f, 83 u. ö.; ders., Art. Katechetik, S. 889 ff; ders., Art. Katechisieren, S. 893; ders., Art. Kirche, S. 15 ff.

564. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 2, zitiert in Anmerkung 1 Liebner, S. 85 f: »Das ursprüngliche Werden der Gemeinde muß auch ihr fortwährendes sein. Die Kirche entsteht, wird, bildet sich zu oberst in dem Bekenntnisse, geht in ihrem Werden zuerst in das Bekenntnis aus. So auch für den Einzelnen kann das Gemeindeglied-werden nichts anderes sein als das Eingehen in das Bekenntnis der Gemeinde. Dies Eingehen, dies Werden setzt ein Betätigt-werden von Seiten der schon gebildeten Gemeinde voraus, ein Einführen, zum Bekenntnis Führen.«

565. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 106.

566. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83, 105.

- Die Genese des glaubenden individuellen Subjektes kann nicht auf den Bereich der direkten kirchlichen Unterweisung beschränkt sein. Sie hat von dieser her gesehen eine Vor- und Nachgeschichte. Damit gliedert Chr. Palmer die direkte kirchliche Unterweisung in einen triadischen Entwicklungsgang ein, dessen Ausgangspunkt durch die Taufe, dessen Endpunkt durch das Konfirmationsbekenntnis markiert wird.
- Die gesamten Ausführungen Palmers zur direkten kirchlichen Unterweisung stehen unter einer doppelten Perspektive. Aus der Perspektive I heraus ist das überindividuelle glaubende Objekt das einzig handelnde Subjekt, der katechetische Prozeß lediglich das sich im individuellen Subjekt vollziehende Zu-sich-Kommen der objektiven Religion. Aus der Perspektive II heraus hat neben dem überindividuellen Subjekt das sich bildende individuelle Subjekt eine abgeleitete re-aktive Eigenständigkeit des Handelns.

*(2.2) Die Taufe als Initiationsakt für die Genese des
individuell-subjektiven Glaubens*

Das Kind ist im Sinn der Subjekt-Objekt-Deutungsebene III zunächst ausschließlich Objekt. Es kann weder selbständig noch mit fremder Hilfe (der Irrtum der Sokratik!)⁵⁶⁷ jene für die Genese des subjektiven Glaubens konstitutive Subjekt-Objekt-Spannung aufbauen (Perspektive II) bzw. den Prozeß ihrer Auflösung (Perspektive I) in Gang setzen. Dies ist nur dadurch möglich, daß dem Kind »das objektive Heil« als ein potentiell in ihm »subjektiv Erzeugtes« »zugeeignet«⁵⁶⁸ bzw. vorweg als sein Agens eingegeben wird. Dies geschieht beidemals in der Taufe, die damit wesensmäßig Kindertaufe sein muß. Chr. Palmer verknüpft in seiner Argumentation die Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit einerseits mit traditionell kirchlichen Lehraussagen. Es war seiner Meinung nach »gewiß nicht bloß die Furcht vor der Gefahr, es möchten die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammnis anheim fallen, was die Kirche . . . dazu vermocht hat, die Kindertaufe einzuführen und beizubehalten; sondern es war zugleich die mehr oder weniger klar gewordene Erkenntnis, daß die göttliche Gnade dem subjektiven Willen zuvorkomme«. Es verbindet sie andererseits – Wechsel der Anrede! – mit Intentionen aus

567. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 898; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 106, 59: »Ist die Religion im Menschen selbst angelegt, so bedarf es nur einer angemessenen Einwirkung von der Art, daß das Schlummernde geweckt und durch's Aussprechen zum Bewußtsein gebracht werde, um auch vollständig die Religion zum bewußten, wirklichen Eigentum des Menschen zu machen. So stand man allerdings auf völlig sokratischem Boden; die Katechetik war eine Hebammenkunst; eine Präexistenz der Seelen . . . nahm man freilich nicht an, allein man bedurfte derselben auch nicht, da die religiöse Anlage von selbst schon alles in sich eingewickelt hielt . . .«

568. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 106; bzw. S. 33; vgl. S. 203, 216.

dem Umkreis des württembergischen Pietismus: »Die Sache liegt ja keineswegs so, daß dir ein Unrecht widerführe, wenn du ins Reich Gottes hinein versetzt (S. 85) wirst, ehe man dich gefragt hat, ob dir's auch recht sei: es *muß* dir recht sein, weil du hinein kommen *sollst*, weil Gott es will, daß Niemand verloren werde. Und wenn du darum hinein versetzt wirst . . .: so ist das dein Glück, und du hast dafür zu danken, daß,« – Wechsel der Argumentationsebene! – »ehe dein erwachendes Selbstbewußtsein der Macht des Bösen . . . die Türen allmählich aufschloß, bereits eine andere, göttliche Macht dich in Besitz und damit auch in Schutz genommen hat«⁵⁶⁹.

Nachdem mit der Taufe der Objekt-Subjekt-Prozeß der Deutungsebene III in Gang gesetzt ist, tendiert er dazu, auf autonome, d. h. subjektivistisch-willkürliche Weise abzulaufen. Wird er nicht durch die Bindung an die Subjekt-Objekt-Deutungsebene IV aufgefangen und damit in die Bahnen eines geordneten überindividuellen Glaubens geleitet, führt er das Kind auf der Suche nach seinem komplementären Gegenüber entweder zu absolut gesetzter (pseudoobjektiver) Subjektivität oder absoluter Objektivität⁵⁷⁰. In beiden Fällen verfehlt das kindliche Subjekt seine eigentliche Bestimmung. Diese drohende Gefahr hat zur Folge, daß – im Gegensatz zur Auffassung, die nach Meinung Palmers die Alte Kirche bestimmte – die Kindertaufe innerhalb der Genese des individuellen subjektiven Glaubens nicht absolut genommen werden darf. Sie kann die nachfolgende direkte kirchliche Unterweisung nicht nur nicht ersetzen. Sie ist, im Gegenteil, »gerade das Prinzip für die Einführung und Ausbildung derselben«⁵⁷¹.

(2.3) Die direkte kirchliche Unterweisung als Prozeß der Verschmelzung

Die direkte kirchliche Unterweisung hat zwischen dem seit der Taufe potentiell glaubenden individuellen Subjekt (= seiner subjektiven religiösen Anlage) und dem aktuell glaubenden überindividuellen Subjekt Kirche mit dessen objektivierten Glaubensformen zu vermitteln. Chr. Palmer verwendet mit dem Begriff Vermittlung eine Vorstellung aus dem Umkreis des Deutschen Idealismus⁵⁷², die den katechetischen Prozeß

569. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 85 f; Chr. Palmer verweist dabei darauf, »was mein teurer Lehrer und Freund Heim in der Schrift »über Taufe und Confirmation« (Stuttgart, 1841), Seite 21 ff, hierüber Genaueres und Treffendes sagt« (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 86, Anm.).

570. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 63 ff, vor allem 71 ff.

571. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 32.

572. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83 ff, 53: »... alle katechetische Tätigkeit kann doch nur darin bestehen, jene Vermittlung zwischen der objektiven Religion und der subjektiven Anlage zu vollziehen.«

Vgl. z. B. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 420 f: Es gibt ein »nicht

nicht präzise, sondern lediglich in Umrissen wiedergibt. So räumt Palmer sofort ein, daß »im üblichen, dialektischen Sinne . . . hier von einer Vermittlung nicht wohl die Rede sein« kann, »da ja die subjektive, religiöse Anlage und die objektive Religion nicht Gegensätze von der Art sind, daß sie sich ausschließen und erst in einem höheren Dritten ihre Versöhnung finden könnten«. Er definiert deshalb den Begriff »Vermittlung« näher als ein Verfahren, das dazu dient, »im Namen und Auftrag der Kirche diese beiden Parteien in eins zu verschmelzen«⁵⁷³. Dieses Verfahren muß nach zwei Richtungen hin näher analysiert werden: Im Blick auf seine Gegenstände (Ziele, »Stoffe« bzw. Inhalte) und im Blick auf seine praktische Durchführung im engeren Sinn (Didaktik und Methodik).

(2.3.1) Die Gegenstände des Religionsunterrichtes

Sofern die objektive Seite gleichermaßen Ausgangspunkt und Ziel darstellt, kommt ihr in diesem Verschmelzungsprozeß besondere Bedeutung zu. Dabei ist ein Doppelpertes zu beachten:

- Die objektivierte Religion ist nicht bzw. nicht nur eine allgemeingültige Idee, sondern der Entwicklung – und das heißt: – der Geschichte unterstellt⁵⁷⁴. Ihre Existenzform ist gewissermaßen die einer Inkorporation in konkrete geschichtliche *und* historische Konstellationen. In dieser Inkorporation verbinden sich Glaube und Geschichte (Historie) zu einer spannungsvollen Einheit. So sehr sich der objektivierte Glaube einerseits in geschichtlich-historische Erscheinungsformen hinein verwirklicht, so sehr ist er andererseits – und das gibt der Geschichte des Christentums eine eigene Dignität – von diesen geprägt⁵⁷⁵.
- Im Rahmen seiner geschichtlichen Dimension weist der objektivierte Glaube zwei, ineinander verschränkte Bereiche auf: Der eine umfaßt die objektivierte Form subjektiver *Gläubigkeit*. »Auch die subjektiv-christlichen Gemütszustände sind ein Gegenstand der *Lehre*«. Sie schatten sich im Leben von Gestalten aus dem Alten Testament vor⁵⁷⁶. Sie erreichen in der Gläubigkeit Jesu ihre vollendete Form. Chr.

bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältnis des menschlichen Wesens zu Gott« (S. 420). Es ist zu beachten, »daß schon das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott ein *vermitteltes* ist. Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern *durch* den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und noch persönlicheren Sinn wieder«.

573. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83.

574. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 129 ff u. ö.; ders., Art. Katechisieren, S. 894.

575. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894.

576. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 225; bzw. 150 f.

Palmer betont daher, daß »das Christentum« wohl »ein Leben« ist, »aber zu allererst ein historisches, wie es in Christo sich dargestellt hat.« Es will »deshalb zuerst in dieser seiner Objektivität gewußt werden«⁵⁷⁷. Sie reflektiert sich in den Biographien großer Gestalten aus der Geschichte der Kirche (Kirchenväter, Missionare, Reformatoren)⁵⁷⁸. Der andere Bereich hat die objektivierte Form von *Glaubensaussagen*, wie sie sich im Bekenntnis der Kirche äußern. »Als Bekenntnis . . . muß die Religion sich zur objektiven machen«. (Richtiger: zur objektivierten machen). »Eine objektive (= objektivierte) »Religion ist . . . erst da, wo eine Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses ist – wo eine *Kirche* ist«⁵⁷⁹.

Beide Erscheinungsformen objektivierten Glaubens sind für Palmer in der kirchlichen Lehrtradition vereint⁵⁸⁰, die damit in das Zentrum der direkten kirchlichen Unterweisung rückt. Sie muß »das Erste sein«, die »Wirksamkeit des Katecheten« ist dementsprechend »vorwiegend als eine *durch Lehre* geschehende Einwirkung auf die Katechumenen« zu fassen⁵⁸¹. Geradezu beschwörend stellt Chr. Palmer angesichts des drohenden religiösen Subjektivismus fest: »Es tut not, und jetzt eben dreifach not, daß *die Lehre, die Lehre* nicht vergessen, nicht gering geachtet werde«⁵⁸². Unter diesem Aspekt ist auch die Bemerkung Palmers zu sehen, nach der jede Katechisation »*einen Text haben*« muß. Als Antwort auf die Frage welche Texte sich dafür eignen, verweist Chr. Palmer »auf den kirchlichen Gesichtspunkt«, »daß die Katechese Schrifterklärung und Verständigung über das Bekenntnis sein soll«. Damit stehen »Bibel und Katechismus« als die »Normaltexte« der direkten kirchlichen Unterweisung fest⁵⁸³.

577. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 35; siehe auch S. 80; vgl. dazu den christologischen Ansatz Schleiermachers (dazu u. a. Samson, H., Die Kirche, S. 47 ff).

578. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 171 f.

579. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 81, vgl. 81 f., 1 f.

580. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 200.

581. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 35; bzw. S. 33, vgl. 36.

582. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 569.

583. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894; das Kirchenlied kann nur in Ausnahmefällen diese Funktion erfüllen: ebd., S. 895. Ebd., S. 894: »Jeder Text hat einen bestimmten Inhalt, den er in bestimmter Form ausspricht. Dieser Inhalt hat für das religiöse Bewußtsein und Leben des Kindes, weil es ein Christenkind ist und ein vollbürtiges Glied der Kirche werden soll, einen absoluten Wert; indem ich den Textinhalt ihm aneigne, pflanze ich ihm ein Stück Leben ein.«

Im Rahmen der dritten Phase der Stufe der Tradition geht Chr. Palmer allerdings von der Forderung ab, nur Schrift- und Katechismustexte als Basis der Katechisationen zuzulassen und räumt auch die Möglichkeit kirchengeschichtlicher Stoffe als Grundlage des Unterrichtes ein (vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 157 ff).

Die Interpretation des Religionsunterrichtes als Ort der Vermittlung kirchlicher Lehrtradition muß aus heutiger Sicht – und an dieser Stelle sind die kritischen Einwände Fischers gegen die »ungeheure Beschränkung des Fragehorizontes« im Religionsunterricht⁵⁸⁴ durchaus verständlich – zum Widerspruch reizen. Gesichtspunkte moderner Lernplanung und Unterrichtsgestaltung, Problem- oder Schülerorientierung haben in der Konzeption Chr. Palmers keinen Raum. Die Kritik dieses Entwurfes aus dem Bewußtsein und dem Wissen der Gegenwart heraus ist jedoch nicht unproblematisch. Allzuleicht verführt sie dazu, sich über die historischen Bedingtheiten zur Zeit Palmers hinwegzusetzen.

Umso mehr ist es berechtigt, auf einen möglichen systemimmanenten Widerspruch bei Palmer hinzuweisen: Die Einführung der Katechese zur ausschließlichen Vermittlung kirchlicher Lehre scheint Chr. Palmers eigener Ansicht zu widersprechen, das Ganze als Ganzes erkennbar werden zu lassen. Dieser Widerspruch löst sich für Chr. Palmer jedoch in zweifacher Weise auf:

Für ihn stellt nicht die Zentrierung des Religionsunterrichtes auf die gesamtkirchliche Lehre, sondern das Eingehen auf die Bedürfnisse des Schülers bzw. der Schüler eine Einengung dar. Ein derartiges Verfahren würde für Palmer unter dem Blickwinkel der Verschmelzung der individuell-subjektiven mit der objektivierten Religion geradezu eine Pervertierung kirchlicher Unterweisung bedeuten. Für ihn können im Sinne Hegels⁵⁸⁵ nicht individuell-subjektive – genauer: subjektivistische – Interessen Gegenstand der Katechese sein, sondern ausschließlich das Allgemeine, »Gemeinschaftliche(n)«, das kirchliche »Gemeinschaftsbewußtsein«. Dementsprechend hat das Evangelium nicht den Bedürfnissen des kindlichen Subjekts zu dienen, sondern in Analogie zur Funktion der Zucht innerhalb der christlichen Erziehung den »natürlichen Willen(s)« des jungen Menschen zu brechen⁵⁸⁶.

Sind für Palmer Christologie und Anthropologie die zwei Seiten derselben Sache⁵⁸⁷, so impliziert die Lehre von bzw. über *Christus* immer auch Aussagen über den *Menschen*. Mit der Lehre der Kirche sind somit für Palmer stets auch die menschlichen Grundbefindlichkeiten und -interessen im Religionsunterricht thematisiert. In seiner »Pädagogik« (allerdings offensichtlich nur in ihr!) macht Chr. Palmer deshalb darauf aufmerksam, daß – zunächst – »für den Zweck der allgemeinen Bildung der Religionsunterricht zugleich der Ort sei, wo die nötigen anthropologischen Kenntnisse sich anschließen lassen«⁵⁸⁸. Chr. Palmer denkt dabei an

584. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 94.

585. Siehe oben S. 107.

586. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 48 bzw. 36.

587. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 289 ff, siehe oben S. 82.

588. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 179.

psychologisches, nicht an biologisches Wissen⁵⁸⁹. Dieses Wissen – und nun bildet sich die wechselseitige Verflechtung von Christologie/Theologie und Anthropologie in den Bereich der Katechese hinein ab – ist ein genuiner Bestandteil des Religionsunterrichtes. Es handelt sich nicht darum, »um äußerlich etwas ihm anzuhängen, was ihm fremd wäre, sondern weil die wahre Psychologie auf die christliche Lehre von Geist und Seele, von Herz und Gewissen, von Sinnen und Gedanken sich basieren muß, sobald sie nicht abstrakt bleiben oder als philosophische Wissenschaft ihren eignen Weg erst suchen will, – und weil ebenso umgekehrt die christliche Religionslehre durch und durch mit psychologischen . . . Elementen verbunden ist,« so ist hier die Katechese bei ihrem Eigenen⁵⁹⁰.

Im Rahmen der psychologischen Anthropologie stellt sich dem Religionslehrer eine doppelte Aufgabe:

»1) die psychologischen Grundbegriffe (Geist, Seele, Vernunft, Verstand, Herz, Gewissen usw.) den Schülern auf Grund der Schrift geläufig zu machen, nicht durch trockene Definitionen oder durch selbstgemachte Terminologie, sondern in einfachen, zumal an der Geschichte sich darstellenden, aus den Schriftaussprüchen sich erklä-(S. 182)renden anschaulichen Zügen; und

2) den Sinn des Schülers für psychologische Beobachtung zu schärfen, indem derselbe vornehmlich an den geschichtlichen Stoffen geübt, aber dabei nicht versäumt wird, die Beobachtung auf das eigene Herz wie auf das Leben und Treiben der Menschen zu lenken«⁵⁹¹.

Diese Sicht der Psychologie reicht über den Horizont allgemeiner Bildungszwecke hinaus. Sie läßt erkennen, daß Chr. Palmer die psychologische Anthropologie der Genese des subjektiven Glaubens ein- bzw. unterordnet. Damit gerät auch die Anthropologie unter die für die direkte kirchliche Unterweisung charakteristische doppelte Perspektive: Sofern das Objektive im katechetischen Prozeß das ausschließliche Agens ist (Perspektive I), erscheint die psychologische Anthropologie lediglich als Anhängsel der allgemeinen objektivierten Heilslehre. »Die Dogmen von dem Urzustand und Falle des Menschen, vom Zwiespalt im gefallen Menschen (Röm. 7), von der Möglichkeit der Erlösung, von der gottmenschlichen Person Christi, von seiner Versuchung und seinem Gehorsam, seinem Tod und seiner Auferstehung (!), die Lehren vom heil. Geist,

589. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 180 f.

590. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 181; man beachte bei dieser Argumentation den Wechsel vom wissenschaftstheoretischen Lösungsmodell I (»eine Spur«) zum wissenschaftstheoretischen Modell II (»doppelte Spur«)!

591. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 182 f.

von der Inspiration, von den Gnadenwirkungen, sämtliche Stücke der Heilsordnung – sie alle (S. 181) führen zu psychologischen Erkenntnissen und fordern psychologisches Eingehen⁵⁹². Sofern das sich bildende individuelle Subjekt neben dem überindividuellen Objekt eine relative Eigenständigkeit entwickelt (Perspektive II), dient die psychologische Anthropologie als Form »wahrhaft christlicher(n) Selbstbeobachtung«⁵⁹³ der Überprüfung und Selbstvergewisserung des Schülers auf seinem persönlichen Heilsweg, sofern bzw. soweit – noch einmal zeigt sich die Dominanz der objektiven Strukturen! – er »in seinem eigenen Innern den Reflex der objektiven kirchlichen Wahrheit erkennt«⁵⁹⁴.

(2.3.2) *Die Didaktik und Methodik des Religionsunterrichtes*

Um das Verschmelzungs-Verfahren von objektivem und individuell-subjektivem Glauben näher zu bestimmen, greift Chr. Palmer auf einen Gedanken von C. I. Nitzsch zurück. Nitzsch bemerkt im Blick auf den Gebrauch der Hl. Schrift, daß das, was »eine objektive Tatsache« darstellt, im Menschen jeweils »subjektiv wieder zu erzeugen« ist⁵⁹⁵. Demgemäß betont auch Chr. Palmer, daß, »was objektiv bereits vorhanden ist, (S. 105) für das Kind ein subjektiv Erzeugtes« werden muß⁵⁹⁶. Diese Überlegung führt zur Frage »der allgemeinen Methode, welcher gemäß diese Vermittlung muß vollzogen werden«⁵⁹⁷. Chr. Palmer gibt auf diese Frage, der doppelten Perspektive des katechetischen Prozesses entsprechend, eine doppelte Antwort:

*Unter Einfluß der Perspektive I lassen seine Ausführungen eine deutlich reservierte Haltung gegenüber den herkömmlich-katechetischen Lehrverfahren erkennen*⁵⁹⁸.

Charakteristisch dafür ist Palmers Stellung zur katechetischen Frage⁵⁹⁹. In der ersten Auflage seiner Katechetik weist er ihr neben der Aufgabe, durch »gemeinsame Aussprache und Unterredung« die »Gemeinschaft-

592. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 181 f. Palmer fährt ebd. fort: »... ja, wie der wissenschaftliche Theologe so wird auch der praktische Religionslehrer gerade durch psychologische Auffassung vor starrem Dogmatismus bewahrt und der Religionsunterricht wird dem Schüler ... desto interessanter.«

593. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 180; vgl. S. 183.

594. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 182. Zu den Gegenständen des gymnasialen Religionsunterrichtes siehe Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 175 ff.

595. Nitzsch, C. I., System, S. 92.

596. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 105 f.

597. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 97, vgl. 97 ff.

598. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII, 202, 308, 524 ff, 542; ders., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 172; ders., Art. Katechisieren, S. 898.

599. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 108 ff; ders., Art. Katechisieren, S. 898.

lichkeit« zu stärken, die traditionelle Funktion zu, die Selbsttätigkeit der Schüler zu festigen⁶⁰⁰. Dies steht nun aber der Intention der Perspektive I gerade entgegen. Nach ihr kommt die Genese des individuell-subjektiven Glaubens streng genommen nicht dadurch zustande, daß die Eigentätigkeit des Kindes gestärkt wird, sondern vielmehr dadurch, daß das Kind auf seine Eigentätigkeit verzichten lernt. Unter diesem Aspekt müßte Chr. Palmer die Frage aus der direkten kirchlichen Unterweisung ausscheiden. Dazu kann er sich jedoch nicht entschließen. »Erwachsenen gegenüber lassen sich« die Ziele einer kirchlichen Unterweisung »durch zusammenhängende Rede erreichen«. Kindern gegenüber ist die Frage »ein unentbehrliches didaktisches Mittel«⁶⁰¹. »Allein«, so gewiß »das Katechisieren noch etwas wesentlich anderes« ist, »als eine bloße Anwendung« der »allgemeinen didaktischen Form auf den christlichen Unterricht«⁶⁰², so sehr muß die katechetische Frage von den speziellen Bedingungen des Glaubens neu interpretiert werden.

Chr. Palmer folgt dabei Vorstellungen von L. Voelter⁶⁰³ und K. Th. A. Liebner⁶⁰⁴. Voelter weist der Frage einen scheinbar paradoxen »Zweck« zu. Seiner Meinung nach besteht die Aufgabe der Frage darin, »die Kinder« – nun nicht selbständig reden, sondern: – »schweigen zu lehren«. »Die Kinder sollen durch Reflexion auf einen Gegenstand zur stillinnerlichen Kontemplation kommen; zu dem Schweigen, das »die Gefaßtheit des Geistes ist, um das Wort zu vernehmen, die heilige Stille, in der allein beobachtet und erfahren werden kann«⁶⁰⁵. Liebner sieht die oberste Bestimmung des »gesamte(n) Fragewesen(s) in der Katechese« darin, »Bekenntnis im reichsten, vollsten Sinne hervorzulocken«⁶⁰⁶.

Chr. Palmer eliminiert nun aus den genannten Bedeutungen der katechetischen Frage den Aspekt der Eigentätigkeit und schließt die verbleibenden Gesichtspunkte zur Synthese zusammen. Die Frage hat damit im Religionsunterricht für Palmer eine dreifache Funktion:

600. Chr. Palmer faßt (Katechetik, 2. Aufl., S. 91 f) seine Ausführungen der 1. Auflage zusammen.

601. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 898.

602. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 898.

603. Voelter, L., Über die Vollkommenheit der Katechese in formeller Hinsicht, in: Süddeutscher Schulbote, Nr. 17, hrsg. von L. Voelter, 8. Jg. 1844.

604. Liebner, K. Th. A., in: Theol. Studien und Kritiken, 1844, I, S. 88.

605. Zitiert bei Chr. Palmer, Katechetik, 2. Aufl., S. 111; vgl. dazu Palmer, Chr., ebd. S. 111 f.

606. Liebner, K. Th. A., in: Theol. Studien und Kritiken, S. 88; ebd.: »... wie verschwindet dagegen die widerwärtige Schulmeisterei des gewöhnlichen Fragewesens, welche die Substanz des christlich-kirchlichen Glaubens nicht nur nicht in die Katechumenen hineinbringt, sondern selbst noch die Möglichkeit einer wahren Aufnahme heraustreibt und den Unglauben aussät...«

Sie schafft entsprechend den Intentionen der Perspektive I Gemeinschaft, »in welcher sich bereits der Typus der Gemeinde ausprägen und der Geist des christlichen Gemeinlebens in der Jugend gepflanzt werden soll. Denn indem das einzelne Kind antwortet, tut es das im Namen aller«⁶⁰⁷.

Sie besitzt eine Art »usus elencticus«, sofern sie die Unwissenheit der Kinder offenlegt. Die »Fragenfolge« kann auf diese Weise zur »Treppe« dienen, »um die Kinder auf die Höhe zu führen«, auf der der Lehrer dann die objektive Lehre der Kirche verkündet⁶⁰⁸.

Sie bildet – und das ist ihre wichtigste Bedeutung – jeweils eine Antizipation des Bekenntnisaktes, in dem sich das gläubig gewordene individuelle Subjekt der objektivierten Form des subjektiven Glaubens anschließt⁶⁰⁹. Jede Frage im Unterricht ist so im letzten eine Anfrage an den Stand der Genese des Glaubens, eine Herausforderung an das individuelle Subjekt, sich als gläubig gewordenes zu offenbaren.

Aus der Perspektive I heraus kann die katechetische Frage im ursprünglichen Sinn des Wortes nur sekundäre Bedeutung haben. Nicht die Ansichten und Meinungen der Katechumenen stehen im Zentrum des kirchlichen Unterrichtes. Sie stellen nur einen Akt der Re-Aktion dar. Agens ist der objektivierte Glaube selbst, der sich im »Geist« des Schülers

607. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 114.

608. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 112; vgl. 114 f.

609. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 113 f: »Die Form des Unterrichts soll« das Kind »dazu schon bilden, wie die Kirche selber in dieser Form sich freut, bereits ein Bekenntnis zu hören. Sie will, auch wenn sie überzeugt wäre, das Kind weiß das und jenes, es *hören*, das Kind soll es *aussprechen*. Alle christliche Erkenntnis aber, sie mag sich auf Geschichtliches oder Dogmatisches oder auf was sie will beziehen, wird alsbald zum Bekenntnis, wenn es aus eignem Geistesleben (S. 113) gleichsam wieder hervortauht, nachdem es in dasselbe eingesenkt ist.« – Chr. Palmer gibt ebd. S. 115 ff didaktische Anregungen zur Fragekunst. Er wendet sich zunächst gegen alle Pedanterie (ebd. S. 115) und warnt erneut vor Überschätzung der Frage im Religionsunterricht (ebd. S. 116). Zur Fragetechnik im einzelnen weist Chr. Palmer u. a. darauf hin, daß die Frage dem Wissensstand des Kindes entsprechen muß (ebd. S. 117), daß sie so gestellt sein muß, daß das Kind gerne antwortet (ebd. S. 117), daß sie klar, deutlich und bestimmt zu formulieren ist (ebd. S. 118), daß das Kind auch wirklich zum Reden kommen soll (ebd. S. 120), daß die Frage nicht bereits die Antwort enthalten darf (ebd. S. 121), daß sie eine in sich geschlossene Antwort zulassen muß (ebd. S. 122), daß die Fragen in einem inneren Zusammenhang stehen sollen (ebd. S. 123), daß die Antworten ernstgenommen werden müssen (dazu: »Die rechte Kunst, der Kinder Antworten zu benutzen und an ihnen weiterfort zu spinnen, lehrt uns nur die Liebe im Bunde mit der Einfalt des Herzens« – ebd. S. 124), schließlich, daß alle Kinder zum Reden kommen sollen (ebd. S. 125).

»neu erbaut(en)«⁶¹⁰. Dementsprechend kommt der Darbietung der kirchlichen Lehre die primäre Rolle zu. Sie hat zwar bestimmten didaktischen bzw. methodischen Zwecken zu folgen, sofern (Stichwort Elementarisierung der Lerninhalte!) durch »Zergliedern«⁶¹¹ die »Lernstoffe in ihre Elemente aufgelöst werden müssen . . . , damit erst das Einzelne gefaßt werde, und dann durch Synthese aus den einzelnen Textbestandteilen das Ganze als ein nun durchschautes sich reproduziere«⁶¹². Wichtiger aber – und noch einmal wird Th. Heckel Jahrzehnte später eine ganz ähnliche Forderung erheben⁶¹³ –, wichtiger als alle didaktische und methodische Kunst ist die direkte und unverstellte Weitergabe des göttlichen Wortes an den jungen Menschen.

Diese *traditio*, genauer: diese Ein-Gabe objektivierten Glaubens in das sich bildende kindliche Subjekt darf sich weder in schwärmerischer-erwecklicher noch in mechanistischer Weise vollziehen⁶¹⁴. Sie muß vielmehr einem geordneten Stufengang folgen. Er schreitet – um es in heute gängiger Terminologie zu sagen – von kognitiver Rezeption über emotionales Erfahren zu operativ-pragmatischem Verhalten fort⁶¹⁵. Wichtig ist dabei, daß Chr. Palmer parallel zu seiner Hochschätzung der kirchlichen Lehre und analog zu Dinters Konzeption⁶¹⁶ dem kognitiven Bereich die erste Position einräumt. »Das Organ nun für dieses Aufnehmen des Objektiven der Religion ist« seiner Meinung nach nicht »das bloße, abstrakte Gedächtnis, . . . sondern es ist *das Erkennen*, und zwar nach beiden Seiten hin, als Anschauung und als Begriff. Darin also besteht die rechte Vermittlung der objektiven Religion mit der subjektiven religiösen Anlage, daß jene« (Brücke zur Perspektive II!) »zunächst dem Erkennen dargeboten wird; daß die Religion, ehe sie zu etwas subjektiv Erlebtem, Erfahrem in vollem Sinne werden kann, etwas Erlerntes, mittels der Erkenntniskräfte Angeeignetes wird«⁶¹⁷.

610. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 895, S. 898; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 111.

611. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896; Palmer schließt sich hier an »Dinter und seine Schule« an, von denen er sich im Blick auf das Verhältnis von Zergliedern und Entwickeln allerdings wieder trennt (ebd.).

612. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 895 (vgl. 895 f). Man beachte das Subjekt dieses Prozesses!

613. Heckel, Th., Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichtes, S. 29: »Die Bitte um den hl. Geist, der durch das Wort zum Glauben ruft«, ist »schlechthin wichtiger . . . als alle Methodik«; vgl. damit Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 203!

614. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 93 ff.

615. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 93 ff; ders., Art. Katechisieren, S. 894 f.

616. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 94, über Dinter, G. F., Vorzüglichste Regeln der Katechetik, 1. Aufl. 1802, S. VII.

617. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 93.

Im Rahmen der Perspektive I entsteht das glaubende Individuum, indem objektivierte Religion in subjektive Gläubigkeit transformiert wird. Dadurch erhalten die Tätigkeiten des Einprägens⁶¹⁸ und Memorierens⁶¹⁹ eine besondere Funktion. In ihnen, in der Einprägung und dem wortgetreuen Nachsprechen der biblischen Botschaft, erreicht der Transformationsprozeß seine höchste Intensität. Diese Vorstellung ist in der heutigen Unterrichtspraxis unreflektiert und in vielfach gebrochener Form noch ab und zu anzutreffen. Für Religionslehrer, die ihr folgen, ereignet sich das wirkliche Lernen nur im Einprägen und Memorieren. Meist ohne sich über den geistes- und pädagogiegeschichtlichen Kontext im Klaren zu sein, sehen sie in diesen Unterrichtsformen das eigentliche Herz des Religionsunterrichtes.

Ist subjektiver Glaube transformierte religiöse Objektivität, dann kommt alles darauf an, daß zwei Dinge erfüllt werden:

- Zum einen, daß die Lehre als das »Feststehende des Glaubens«⁶²⁰ unverändert bleibt. Chr. Palmer warnt in diesem Zusammenhang vor allen Versuchen, im Blick auf die objektivierte Religion Trennungen zwischen einer übergeschichtlichen (und damit konstanten) *materia* und einer geschichtlichen (und damit variablen) *forma* vornehmen zu wollen. »Auf christlichem Boden ist Stoff und Form, ist das Allgemeine und das Geschichtliche nicht« lediglich »aneinander gelötet, letzteres ist nicht ein Bewurf, den man ablösen kann, sondern, ob auch beides nicht identisch ist (denn auf dem relativen Unterschiede zwischen Allgemeinem und Temporärem beruht alles dasjenige, was wir Anwendung nennen), so gehört doch die zeitliche Form wesentlich mit zu dem für alle Zeiten gültigen Inhalt; das Geschichtliche am Christentum ist nicht bloß die Einkleidung, in welcher das Ewige und Göttliche sich kund gibt, oder der Anstoß, durch welchen dieses im Bewußtsein der Menschheit aufgeweckt wird, sondern es hat selber einen ewigen Wert, ist also nicht als bloße Schale zu zertrümmern und wegzuerwerfen, um zum Kerne zu gelangen. Mithin katechesiert nur derjenige richtig über einen Text . . . der darein eingeht, sich darein vertieft . . .«⁶²¹.
- Zum anderen, daß die »Reinheit der Lehre« garantiert ist⁶²². Es ist für Chr. Palmer im Zusammenhang mit der Perspektive I sehr wichtig, daß der Schüler mit objektivierter Subjektivität in vollendeter Form konfrontiert wird. Unvollkommene, schwankende Lehre würde gewisser-

618. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 36, 133, 280.

619. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 279 ff.

620. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 82.

621. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 131 f, 180.

622. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 36.

maßen mißgebildeten und unsicheren individuellen Glauben zur Folge haben⁶²³. Aus diesem Grunde hat für Palmer die direkte Darbietung des biblischen Wortes gegenüber allem katechetischen Beiwerk Vorrang. Er fordert die Religionslehrer auf: »Wohl, so erzählt den Kindern . . . – und es wird ihnen die Allmacht, die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes durch diese Geschichten klarer vor der Seele stehen als durch den bestberechneten didaktischen Vortrag«⁶²⁴. Die reinste Vermittlung objektivierten Glaubens aber erfolgt durch die Lektüre der Heiligen Schrift. Chr. Palmer betont deshalb, daß »doch vor Allem das Schriftwort selbst, in seiner Unmittelbarkeit und Einfalt, auf das Kind wirken muß«⁶²⁵.

Unter Einfluß der Perspektive II räumt Chr. Palmer den herkömmlichen katechetischen Lehrverfahren einen wesentlich höheren Stellenwert ein.

Aus der Perspektive II heraus kommt es gegenüber der Beschreibung des katechetischen Prozesses unter der Perspektive I zu einem Subjektwechsel: Chr. Palmer sieht hier den werdenden kindlichen Glauben nicht lediglich als *Objekt* katechetischen Bemühens. Nun ist dieser entstehende Glaube, wenn auch auf eingeschränkte, re-aktive Weise, neben dem Katecheten und mit dessen Hilfe zugleich, das *Subjekt* innerhalb der katechetischen Unterweisung, dem die objektivierter Religion als *Objekt* gegenübersteht. »Letzteres ist« unter diesem Aspekt »ein Gegebenes für Beide, den Katecheten wie den Katechumenen. Beide haben es, dieser« (Subjekt!) »durch die Hilfe des ersteren, in sich aufzunehmen, aber nicht als eine Masse, sondern so, daß sie es durchdringen, d. h. daß sie, was in seiner Objektivität als ein Kompaktes erscheint, auflösen in seine Momente, um es sofort selbsttätig wieder zu erzeugen«⁶²⁶. Unter diesem Aspekt vollzieht sich die Genese des individuellen Glaubens nicht derart, daß das Religiös-Allgemeine in das Individuell-Subjektive kommt, sondern umgekehrt dadurch, daß das Individuell-Subjektive zunächst in das

623. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83.

624. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 134; vgl. dazu die Anmerkung (ebd.): »Dafür hat sich auch Sailer (Past. Th. II S. 233) auf's entschiedenste erklärt«. Vgl. auch ebd. S. 94; Chr. Palmer verweist dabei auf Stern, W., Erfahrungen, Grundsätze und Grundzüge für biblisch-christlichen Religionsunterricht, Karlsruhe 1833, S. 30.

625. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 182; vgl. S. 177 ff (zum Bibelleseunterricht), S. 137: »Daß die biblische Darstellung selbst immer das unübertreffliche Meisterstück ist, daß die Sprache der Bibel im Allgemeinen gerade der kindlichen Denkungs- und Anschauungsweise am nächsten, und weit näher steht als unsre moderne Büchersprache, wissen wir sehr gut . . .«

626. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 105; dieser Text ist der Feststellung Palmers im Art. Katechisieren, S. 895 (siehe oben Anm. 610) praktisch reziprok entgegengesetzt.

Allgemeine eingeht und dieses Allgemeine dann in sich selbst hineinversetzt⁶²⁷. Dieser Perspektive entsprechend muß alles katechetische Bemühen dazu dienen, »das eigene Denken des Kindes« zu stärken⁶²⁸. Chr. Palmer kann in diesem Zusammenhang das eigenständige Denken geradezu »als Hauptziel der Katechetik in Betreff der Lehre« bezeichnen⁶²⁹.

Jetzt erhalten auch die traditionellen katechetischen Kategorien des Zergliederns und Entwickelns⁶³⁰ neues Gewicht. Es sind »zwei Operationen, die irgendwie jedesmal müssen vorgenommen und lebendig miteinander verbunden werden, wenn eine Katechisation zu Stande kommen soll«⁶³¹. Sie gewinnen gegenüber der Perspektive I zugleich eine neue Bedeutung. Die Tätigkeit der Katecheten ist nicht mehr die gleichsam körperlose Weitergabe der *objektivierten Religion*, sondern die vorbildhafte⁶³² Wegleitung des sich bildenden *individuellen Subjektes*. »Der Zögling muß« dabei, »wie wir zusammenfassend . . . sagen können, in den Text hinein – und aus demselben wieder herausgeführt werden, heraus ins Leben, in sein eigenes wie in das gemeinsame, aber so, daß er die Ausbeute, die ihm jener gewährte, in dieses mitnimmt und dadurch des Wertes, den jener Erkenntniszuwachs für ihn hat, sich bewußt wird«⁶³³.

Die Operation des Zergliederns verlangt dabei vom Lehrer, daß er den »Gehalt« der Lehre bzw. der Texte »für den Schüler so zu Tage fördert und auseinanderlegt, daß auch dieser nach Maßgabe seiner geistigen Kraft sich denselben aneigne«⁶³⁴. Dazu gehört nicht nur das grammatikalische Aufschließen der Aussagen kirchlicher Tradition, sondern auch »der sachliche, der historische, der didaktische Zusammenhang, in dem der Text steht«. Auf diese Weise »wird der einzelne Text selbst als Glied eines größeren Ganzen erkannt und in dieser Bezogenheit aufs Ganze erst

627. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S.207.

628. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 145; vgl. S. 177, 180.

629. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 208.

630. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 895 ff; ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 105 ff.

631. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896.

632. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894 f: »Dabei ist aber das Verhalten des Lehrers zum Texte von dem (S. 894) des Schülers sehr verschieden. Vertiefen in denselben kann sich bloß der Lehrer, denn Meditation und Kontemplation sind Dinge, in denen der männliche Geist sich selbst konzentriert« (Subjekt!); »aus solcher Kontemplation und Meditation erwachsen ihm Anschauungen und Einsichten, Gefühlseindrücke und Willensbewegungen, die es tatsächlich bezeugen, daß in solchem Wort Leben ist; der Buchstabe wird ihm lebendig, wird Geist. Der Schüler aber, der denselben Gewinn erlangen soll, hat zunächst an seinem Texte nur einen Gedanken . . ., der ihm zwar, weil im Wort ausgedrückt, schon an sich mehr oder weniger verständlich ist, aber den er doch gleichsam nur erst von außen sieht . . .«

633. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 895.

634. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894.

richtig« und »nach seiner speziellen Bedeutung gefaßt. Alles dies aber geschieht« – und das ist gegenüber der Perspektive I sehr interessant – nun eben doch »schon in der Form, die wir mit den Sokratikern ablocken heißen können, denn wie die Sokratik, und zwar schon in ihrer antiken, reinen Urform, gar nicht ausschließt, daß dem Schüler z. B. eine geometrische Figur vorgelegt und derselbe mittelst des Abfragens, was er daran wahrnehme, zu mathematischen Kenntnissen gebracht werde: so locken auch wir dem Katechumenen dasjenige ab, was er an einem gegebenen Texte wahrnimmt; es sind seine eigenen Gedanken, die sich aus dieser unter richtiger Leitung geschehenden Wahrnehmung ergeben«⁶³⁵.

Die Operation des Entwickelns teilt sich jeweils in Analyse und Synthese⁶³⁶ und umfaßt drei Arbeitsschritte: Zunächst – welcher Gegensatz zur Darbietung der objektivierten Religion im Rahmen der Perspektive I! – müssen die »durch das Zergliedern des Textes gleichsam bloßgelegten Begriffe(n)«⁶³⁷ gereinigt und erklärt werden. Jeder von ihnen ist »selbst wieder die Einheit eines Mannigfaltigen«⁶³⁸, und »weil der Begriff erst dann wirklich begriffen ist, wenn dieses Mannigfaltige, d. h. seine Merkmale erkannt sind, (S. 896) so muß auch der Katechumene seine Begriffe durch Unterscheidung der Merkmale erst klar gewinnen und fest bestimmen lernen. Es ist also auch hier wieder zuerst eine Analyse zu machen, die aber in Wahrheit für den Zögling zur Synthese wird«⁶³⁹. Sodann geht es darum, den erhobenen Begriff im Blick auf seine Prämissen und auf seine Konsequenzen mit dem Gesamten der Wirklichkeit zu verknüpfen. So wird »aus der Auswicklung« des ersten Arbeitsschrittes »eine Fortentwicklung, da man am gegebenen Faden vorwärts und rückwärts schreitet, um den vorliegenden Begriff . . . gleichsam aus demjenigen denkend hervorgehen zu lassen, woraus er sachlich entspringt, als auch aus ihm selber dasjenige abzuleiten, worin er sein Leben gleichsam fortsetzt«⁶⁴⁰. Schließlich muß die katechetische Unterweisung den Begriff gewissermaßen aus dem Kopf in das Herz bringen, »d. h. die Beziehungen« der christlichen Wahrheit »auf das innere und äußere menschliche Leben, auf seine Bedürfnisse und seine Neigungen, auf die geheimen Regungen des Bösen wie des Guten, auf sein Verflochtensein mit der Welt und seine über die Welt hinausgreifenden Hoffnungen

635. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896. Chr. Palmer kommt damit im zeitlich späteren Artikel Katechisieren zu einer positiveren Wertung des Sokratisierens als in seiner Katechetik, in der er (2. Aufl., S. 106) sich im Zusammenhang mit der katechetischen Entwicklung nur negativ über das Sokratisieren äußert.

636. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 106.

637. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896.

638. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896.

639. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 896 f.

640. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 897.

erkennbar und fühlbar machen. Mit dieser nicht nur verstandes- und gedächtnismäßigen, sondern ethischen, das persönliche Leben bereichernden, ja geistig erfüllenden und befruchtenden Aneignung hat die Entwicklung erst ihr Ziel erreicht; jetzt ist die Pflanze bis dahin gediehen, wo ihre reife Frucht selbst wieder als Same im Innern zu keimen beginnen kann«⁶⁴¹.

Nach der Darstellung der beiden Perspektiven im katechetischen Prozeß ist der Frage nach ihrem Verhältnis zueinander nachzugehen. Die systematische Intention Chr. Palmers, das Ganze als Ganzes darzustellen, verbietet es, sie ungeordnet und beziehungslos nebeneinanderzustellen. Seine organische Wirklichkeitsdeutung macht es einerseits unmöglich, sie prinzipiell voneinander zu trennen, andererseits, beide identisch zu setzen. Ohne starre Scheidungen zwischen ihnen aufzurichten⁶⁴² bestimmt Chr. Palmer ihre Relation deshalb als ein Konsekutiv-Verhältnis, in dem beide Perspektiven dazu drängen, ihre Gegensätze in ein übergeordnetes Drittes hinein aufzulösen. Chr. Palmer gewinnt damit eine dialektische Triade, die den gesamten katechetischen Prozeß strukturiert: Der Weitergabe der kirchlichen Lehre als Bewegungslinie des objektivierten Glaubens zum individuellen Subjekt folgt die Vergewisserung als das Eindringen des sich bildenden individuellen Subjekts in den objektivierten Glauben, an dessen Ende ein neues Wirklichkeitsverständnis stehen muß, in dem objektivierter und individueller Glaube zu neuer Einheit verschmelzen⁶⁴³. Dieser triadische Prozeß läuft nach Chr. Palmer gleichzeitig auf drei verschiedenen Ebenen ab:

- auf der idealen Ebene katechetischer Reflexion
- auf der Makro-Ebene der verschiedenen katechetischen Veranstaltungen⁶⁴⁴
- Auf der Mikro-Ebene der einzelnen Katechisationen⁶⁴⁵.

Immer aber kommt dem Katecheten die Schlüsselposition zu. Er muß mit ganzem Einsatz als Diener des Wortes (Perspektive I) und als Vorbild des Schülers (Perspektive II) die Vermittlung von entfaltetem, objektiviertem und aufkeimendem individuellem, subjektivem Glauben voranbringen. Er bildet in seiner Persönlichkeit die vorweggenommene Synthese im katechetischen Prozeß. Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn sich in ihm die im Gottmenschen vollendete Vermittlung in endlicher Form abschattet⁶⁴⁶. Chr. Palmer nennt dafür drei Voraussetzungen:

641. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 898, vgl. S. 897 f.

642. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 894 ff, bes. 899.

643. Vgl. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 899; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 106.

644. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128 ff.

645. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 226 ff; ders., Art. Katechisieren, S. 902 f.

646. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 97.

- 1) Der objektivierte Glaube muß sich im Katecheten selbst zum individuellen *umgebildet haben*. Mit anderen Worten: Im Religionslehrer – und hierin werden Erinnerungen an Palmers Herkunft aus dem schwäbischen Pietismus wach – muß es zu einer »wahren Herzensbekehrung« gekommen sein⁶⁴⁷.
- 2) Der Katechet – Chr. Palmer hat seinen ursprünglichen Ausgangspunkt eben doch verlassen! – muß die objektivierte Lehre *wissen*, d. h. er »muß das Lehrganze des Evangeliums so durchdacht, so geistig durchlebt haben, daß ihm bei jedem Lehrstück sowohl das Licht des Ganzen auf dieses Einzelne fällt, als auch dieses Einzelne selbst nach seinen untergeordneten Momenten, nach seinem innern Organismus klar vor der Seele steht«⁶⁴⁸.
- 3) Der Religionslehrer muß die Lehre schließlich *vermitteln* können⁶⁴⁹. Dazu gehört einerseits eine gewisse Rednergabe, andererseits eine Fertigkeit in der Gesprächsführung. Sie muß die »Kinder zum Reden« bringen und »das von den Kindern Gesagte rasch« aufnehmen und fortführen können⁶⁵⁰.

Das katechetische Können bzw., im Sinne Schleiermachers genommen, die »Katechisierkunst«⁶⁵¹ ist zunächst analog dem Lehrberuf im Rahmen der christlichen Erziehung ein Charisma, »individuelle(r) Begabung«⁶⁵². Sie zeigt sich etwa in jenem »gewissen(s) Maß von Phantasie«, die die katechetische Arbeit zu einer schöpferischen macht, oder in »jenem(s) poetischen Seelenvermögen(s)«, das »dem Verstandeselement, das« in der Katechese »so stark . . . vertreten ist und dazu ein so großes Recht

647. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 98.

648. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 98 f; vgl. ders., Art. Katechisieren, S. 900 f: »Nur wer gründliche Erkenntnis hat, kann darüber katechisieren . . . (S. 900) . . . Jene Grundoperationen bei seiner Arbeit erfordern schlechterdings eine ausgebildete Verstandestätigkeit, für die alles andere, alle Herzensrührung und Geistessalbung absolut keinen Ersatz bietet. Nur der Verstand kann auch die höchsten und tiefsten Wahrheiten zum Zwecke der Darstellung ordnen; nur der Verstand des Lehrers wird auch den Verstand der Kinder so ansprechen und in Bewegung setzen, daß Begriffe daraus werden; und die evangelische Wahrheit, obgleich sie über allen Verstand hinausgreift . . . gibt sich doch auch wieder echt menschlich dazu her, vom Verstande ergriffen und behandelt; d. h. in Begriffe, Urteile, Schlüsse gebracht zu werden. Wo Gottes Geist ist, da wird die Logik durch ihn nicht abgeschafft; wohl aber ist oft da, wo die Logik fehlt, auch der Geist weit abhanden.«

649. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 99.

650. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 901, 901 f.

651. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 902; vgl. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 108.

652. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 99, 99 f; ders., Art. Katechisieren, S. 902.

hat, doch das nötige Gegengewicht« halten muß⁶⁵³. Diese Begabung ist jedoch nach Palmer erlernbar und muß (Zirkelschluß!) von dem Begabten erlernt werden⁶⁵⁴. Chr. Palmer gibt dazu sowohl in seiner »Katechetik«⁶⁵⁵ als auch im Artikel »Katechisieren« einige praktische Hinweise. Das Katechisieren ist in erster Linie »durch selbststeignes Probieren und Üben« zu schulen, »so aber, daß 1. der Katechet von seiner eigenen Katechumenenzeit her noch eine Erinnerung, gleichsam eine Tradition in sich trägt, er also das allgemeine Bild solch eines Vorganges sich nicht erst schaffen muß« (= Widerspiegelung der Perspektive I!), »2. daß jedem katechetischen Versuche . . . eine Zensur folgt« (= kritische Analyse), »3. daß, nachdem man schon selbst angefangen zu katechisieren, die theoretische Einführung in die Katechetik . . . den rechten wissenschaftlichen Gesichtspunkt, den historischen Überblick und die technischen Gesetze im Zusammenhang darbietet . . .; endlich 4., daß man hie und da einen guten Katecheten hört«⁶⁵⁶.

(2.4) *Das Konfirmationsbekenntnis als Manifestation der Synthese*

Im Akt des öffentlichen Bekenntnisses vor der Gemeinde finden alle katechetischen Bemühungen Ziel und Erfüllung⁶⁵⁷.

Parallel zu einer Vorstellung Schellings⁶⁵⁸ manifestiert sich in dem Bekenntnis des jungen Menschen der »zurückgekommene« objektivierter Glaube in neuer Potenz⁶⁵⁹. Die fides qua creditur der Kollektiv-Person Kirche nimmt über ihr Anderssein als fides quae creditur das Wesen einer fides qua des individuell glaubenden Subjektes an. Die Kirche, die proleptisch mit der Taufe ihren Glauben in das Kind einsenkte, erhält nun »als Rechtfertigung ihrer Zuversicht das eigene Bekenntnis des Täuflings, worin der Glaube als freie Tat erscheint, durch welche die Gnade, die ihm voranging und ihn selbst erweckt hat, dankbar angenommen und sich

653. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 902.

654. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 902: Es ist »gewiß, daß sie erlernbar ist und auch von dem dafür Begabten erlernt werden muß«; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 101 ff.

655. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 103 ff.

656. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 902.

657. Vgl. Palmer, Chr., Art. Katechisieren, S. 900.

658. Schelling, F. W. J., Der Monotheismus, S. 373; vgl. ders., Philosophie der Offenbarung, 2. Teil, S. 457.

659. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 22: Nachdem in der katechetischen Unterweisung der »Stoff gänzlich aus seiner Objektivität in die Subjektivität . . . der Katechumenen herübergenommen wird«, geht es für den Stoff (Subjekt!) nun darum, »aus dieser als Bekenntnis neu hervorzugehen und sich mit dem objektiven Katechismuswort wieder zusammenzuschließen . . .«

zugeeignet wird«⁶⁶⁰. In diesem Moment – und damit schließt sich der Gedankenkreis, der zu Beginn der Untersuchung eröffnet wurde – wird die Kirche im Jugendlichen gleichsam wiedergeboren bzw. schafft dieser Kirche neu.

Wann aber, und daneben: wie aber soll sich dieser Bekenntnisakt ereignen? So wichtig diese Fragen für das Verständnis der Gesamtkonzeption Palmers sind, sie führen über den mit der direkten kirchlichen Unterweisung vorgegebenen Rahmen hinaus. Sie müssen im Verlauf dieser Untersuchung an zwei Stellen noch einmal aufgegriffen werden: Im Zusammenhang mit der direkten kirchlichen Erziehung und bei der Erörterung der Synthese der beiden großen Bewegungslinien zwischen Mensch und Gott. An dieser Stelle ist im Vorgriff auf die dort zu gebenden Antworten nur ein Doppeltes festzustellen: Der Moment, in dem sich die Synthese der objektivierten und individuellen Glaubensstrukturen ereignet, *darf nicht*⁶⁶¹, sowie: dieser Akt *braucht nicht* dem Zufall und der Beliebigkeit überlassen zu werden⁶⁶². Er ist, wenn auch mit einer gewissen Toleranzbreite, berechenbar.

(3) Der Stufengang der direkten kirchlichen Unterweisung

Der Verschmelzungsprozeß der objektivierten und individuellen Glaubensstrukturen, der sich im Rahmen der direkten kirchlichen Unterweisung vollzieht, darf nicht von der Gesamtkonzeption Chr. Palmers isoliert werden. Er ist vielmehr ein – und zwar der wesentlichste! – Sektor der allgemeinen phylogenetischen Evolution des überindividuell-individuellen subjektiven Glaubens⁶⁶³. Chr. Palmer stellt konsequenterweise auch die Teilbereiche kirchlicher Unterweisung unter den phylogenetischen Aspekt. Dementsprechend unterscheidet Chr. Palmer beim Stufengang der direkten kirchlichen Unterweisung drei Stationen. Wie »das Erste, wodurch« die Kirche »sich baute, und woran sie lange Zeit sich nährte . . . die mündliche Überlieferung« war; wie nach dieser »das geschriebene Wort des N. T.« sich »fixierte«; wie »zuletzt erst . . . Dogma und Symbol« kam⁶⁶⁴ – so muß die katechetische Unterweisung das Kind von seinem gewissermaßen alttestamentlichen Standort abholen⁶⁶⁵ und zur Begegnung mit der Tradition, der Schrift und der Lehre der Kirche führen.

660. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 33.

661. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 84 f.

662. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 87 ff.

663. Vgl. oben S. 41 ff.

664. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 55.

665. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 90.

(3.1) *Die erste Stufe: die Begegnung des Kindes mit der Tradition der Kirche*⁶⁶⁶(3.1.1) *Grundsatzfragen*

In »schöne(r) Parallele zu der geschichtlichen Entwicklung der Kirche selbst« umfaßt die Phase der Tradition das katechetische Handeln auf »der ersten Kindheitsstufe«⁶⁶⁷. In dieser Phase ist »die mündliche Mitteilung der Religion . . . die einzig angemessene, ja die einzig mögliche«⁶⁶⁸. Chr. Palmer nennt dafür drei Gründe:

- Einen praktischen Grund: Die Kinder können in diesem Alter noch nicht lesen. »Allein dieses Zusammentreffen der ersten katechetischen Stufe mit den Anfängen des Lesenlernens ist offenbar nur ein äußerliches, gewissermaßen zufälliges«. Chr. Palmer weist daher noch auf einen tieferen⁶⁶⁹,
- einen (entwicklungs-)psychologischen Grund. Er »liegt in der kindlichen Natur selbst: in jenem Triebe, *erzählen zu hören*«⁶⁷⁰. Durch diesen Grund ist zugleich der Lerngegenstand dieser Stufe bestimmt. Es müssen »zunächst *Geschichten*« sein, »was dem Kinde gegeben wird, nicht aber Lehre im engeren Sinne«⁶⁷¹. Dem entspricht (Gedanke der doppelten Spur, bzw. der zwei Perspektiven!) nach Meinung Palmers
- ein theologischer Grund. In der Kombination zweier Gedankenschritte setzt Chr. Palmer einerseits Geschichten mit *mündlich* tradierten Geschichten, andererseits *Geschichten* mit *Geschichte* gleich und kommt so zu der Feststellung, daß das mündliche Tradieren von Geschichten in zentraler Weise »dem Wesen des Christentums selbst« entspricht, »dem wir oben zu allererst deswegen den Charakter der Objektivität zugeschrieben haben, weil es wesentlich Geschichte ist«⁶⁷². Dieser letzte Grund führt zu einer starken Ausweitung der Traditionsstufe. Sie kann nicht nur, wie der erste Grund nahezulegen scheint, auf die Eingangsphase des Religionsunterrichts beschränkt werden. Das mündliche Erzählen muß – wenn auch später an mehr »untergeordnete(r) Stelle« – das gesamte katechetische Handeln bis zu dessen Abschluß begleiten⁶⁷³.

Der argumentative *Weg* zu dieser Standortbestimmung der Tradition ist

666. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128–177.

667. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128.

668. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128.

669. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128.

670. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 128, vgl. 128 f.

671. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 129.

672. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 129.

673. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 150.

zu gewaltsam, zumindest zu abgekürzt, um nicht Widerspruch hervorzurufen (Gleichsetzung von Geschichte und Geschichten!). Die Standortbestimmung *selbst* jedoch bildet einen wesentlichen Beitrag Palmers für den Fortgang der religionspädagogischen Diskussion bis in unsere Gegenwart hinein. Die zeitgenössische narrative Theologie bzw. Religionspädagogik findet in Chr. Palmer nicht nur einen frühen Vorläufer, den es lediglich historisch zu würdigen gilt. Die nähere Beschäftigung mit seinen Überlegungen zur Funktion und Gestaltung des Erzählens im Religionsunterricht kann noch heute Anregungen zu (kritischer) Selbstvergewisserung narrativer Religionspädagogik vermitteln.

Sofern die Stufe der Tradition die erste im Stufengang der direkten kirchlichen Unterweisung darstellt, korreliert ihr die Perspektive I des katechetischen Prozesses⁶⁷⁴. Daraus ergeben sich für den Ziel- bzw. Inhaltsbereich dieser Stufe eine Reihe von Konsequenzen:

- Aus der Perspektive I heraus kann und darf sich die Katechese auf der Stufe der Tradition nicht damit befassen, Vorformen oder Derivate der christlichen Botschaft an die Kinder heranzutragen. Chr. Palmer lehnt deshalb alle innerhalb der alten⁶⁷⁵ – später auch der neuen⁶⁷⁶ – religionspädagogischen Theorie angestellten Überlegungen zu einer Vorhofarbeit oder Vorfeldkatechese ebenso strikt ab⁶⁷⁷, wie vom Katecheten selbst gefertigte oder übernommene Paraphrasen biblischer Geschichten⁶⁷⁸ bzw. lehrhafte Nutzenwendungen⁶⁷⁹. Vielmehr kommt für Chr. Palmer alles darauf an, daß der objektivierte Glaube »als *unmittelbarer Eindruck* der Geschichte auf« (in) den »Geist« des Kindes »eingepägt wird«⁶⁸⁰. In Anlehnung an das Jean-Paul-Wort »dem Kinde liegt das Höchste näher als das Niederste; die rechte Himmelsleiter hat keine Sprossen«⁶⁸¹ fordert Chr. Palmer: »Gebt dem

674. Siehe oben S. 126 ff.

675. Chr. Palmer nennt in seiner Katechetik, 2. Aufl., S. 129, Jaumann und Graser.

676. Vgl. z. B. Fraas, H.-J., *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1. Aufl. 1973, 3. Aufl. 1978, S. 204 ff, bes. S. 233; ders., *Glauben und Lernen. Ein theologisch-didaktischer Leitfaden für die Elementarerziehung*, Göttingen 1978 (Kleine Vandenhoeck Reihe 1444), S. 33 f.

677. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 129.

678. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 131. Zur entsprechenden neueren Literatur siehe Schramm, T., *Erzählen im Religionsunterricht*, in: *Theologia Practica*, hrsg. von G. Otto, Jg. 14, Heft 3/79, S. 207–217.

679. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 131 ff, 133: »... das Geschichtliche muß zuvor im Bewußtsein des Kindes rein objektiv feststehen; erst hernach kann es ohne Schaden auch wieder auf eine subjektive Seite gewendet werden.«

680. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 133.

681. Paul, J., *Levana oder Erziehungslehre* (1806), Stuttgart/Tübingen 1817, S. 62, 69.

Kinde gleich von Anfang an das Größte, d. h. die Geschichte der Offenbarung Gottes, in ihrer Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit«⁶⁸². Auch wenn hier hin und wieder, einem Ausrufezeichen gleich, einige »paränetisch gehaltene Worte« eingeflochten werden, muß der Spannungsbogen der Erzählung erhalten bleiben⁶⁸³.

- Die Dominanz der Perspektive I wirkt sich auch auf Auswahl und Anordnung der Lerninhalte aus. Bei *der Auswahl* stehen zumindest im Hauptbereich dieser Stufe exemplarische Erscheinungsformen objektivierten Glaubens im Vordergrund, und zwar, dem besonderen Charakter dieser Stufe gemäß, vorwiegend aus dem Bereich *individueller Gläubigkeit*⁶⁸⁴. Dieses Kriterium bedeutet gegenüber dem früheren Religionsunterricht eine Ausweitung und Eingrenzung des Stoffkanons zugleich.

Es stellt eine Ausweitung dar, sofern exemplarische Gläubigkeit nicht nur im Umkreis des Alten und Neuen Testaments anzutreffen ist. Chr. Palmer wird damit nicht nur zu einem Wegbereiter für die Aufnahme der Kirchengeschichte in den Religionsunterricht. Er steht zugleich an der Schwelle der historisch orientierten Epoche der Katechetik des 19. Jahrhunderts⁶⁸⁵, die in den Werken G. v. Zezschwitz⁶⁸⁶ bzw. Ernst Christian Achelis⁶⁸⁷ ihren Höhepunkt erreichen wird.

Jenes Kriterium führt zu einer Eingrenzung, sofern die Genese des individuellen Glaubens unter dem Blickwinkel der Perspektive I lediglich eine Transformation des objektivierten Glaubens darstellt. Dies macht es erforderlich, daß der junge Mensch auch auf dieser Stufe strenggenommen ausschließlich mit der vollendeten Form objektivierter individueller Gläubigkeit in Kontakt kommen darf: mit der Jesu Christi.

- Chr. Palmer löst den Widerspruch zwischen den beiden Kriterien auf seine, für seinen Arbeitsstil so charakteristische Weise. Er versucht *beide* Aspekte festzuhalten, indem er sie in ein zeitliches Folgeverhältnis bringt. Damit ist gleichzeitig die Frage *der Stoffanordnung* entschieden. Obwohl der entwicklungsgenetisch geprägte Stoffplan, wie ihn

682. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 130.

683. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 135, vgl. 134 f.

684. Vgl. oben S. 143; Palmer unterscheidet (vgl. ebd.) davon den sachbezogenen objektivierten Glauben, das Bekenntnis der Kirche. Je mehr die Tradition nach oben hin ausläuft, um so mehr bezieht Chr. Palmer allerdings auch Stoffe des zweiten Lerninhaltsbereiches mit ein.

685. Gerade ist Höfling, J. W. F., Sakrament der Taufe, I und II, erschienen. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. V.

686. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat.

687. Achelis, E. Chr., Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde., 1890, 3. Aufl. 1911; ders., Grundriß der Praktischen Theologie, 1893, 5. Aufl. 1905.

etwa Kompff vertritt⁶⁸⁸, *an sich* Palmers Vorstellung von der Bewegungslinie des Menschen zu Gott durchaus entsprechen würde (und von ihm auch *grundsätzlich* gutgeheißen werden könnte)⁶⁸⁹, nimmt er aus den angeführten Gründen die Anregung des »verehrte(n)« Zeller in Beuggen auf⁶⁹⁰, zunächst beim Lebensbild Jesu einzusetzen. An *dieser* Stelle gegen das entwicklungsgenetische Gesetz zu entscheiden, ist Palmer nicht leicht gefallen. Man kann das seiner Argumentation abspüren. So, wenn er die Frage stellt: Jesu »eigene Jugendgeschichte, ist sie nicht gerade im reinsten Sinne der Kindheitsgeschichte der Menschheit, d. h. einer heiligen Menschheit?«; so, wenn er darauf verweist, daß das Kind beim Baum »doch zuerst die Krone mit Blüten und Früchten kennen lernen« will, »ehe es für die Wurzeln Interesse zeigt«; so, wenn er schließlich feststellt: »was *an sich* das Erste ist, das ist für die menschliche Erkenntnis gar oft erst das Zweite«⁶⁹¹. Dennoch bzw. gerade deshalb bleibt es dabei, daß »nach dem Eintritt der Kinder in die Schule die Lebensgeschichte Jesu das Erste ist, was ihnen erzählt wird«⁶⁹². Erst dann, »wenn diese zu Ende ist«, kommen gleichsam als Vor-Geschichten Erzählungen aus dem Alten Testament an die Reihe⁶⁹³. Ihnen folgen dann Szenen und Berichte aus der Nach-Geschichte des irdischen Jesus und Erzählungen aus der Kirchengeschichte⁶⁹⁴.

Mit dieser Anordnung erhält Chr. Palmer eine innere Gliederung der Stufe der Tradition. Sie umfaßt drei Phasen: die Phase der Begegnung mit Geschichten aus dem Neuen Testament, die Phase der Begegnung mit Geschichten aus dem Alten Testament, die Phase der Begegnung mit Geschichten aus der Genese der Kirche.

688. Kompff, H. W., *Der Religionsunterricht auf den Schulen*, Stuttgart 1832, S. 38; Chr. Palmer nennt dazu noch G. Menken und Bormann (Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 145 f).

689. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 146; »Was aber Kompff und Menken äußern, das hat objektiv betrachtet seine volle Wahrheit . . .«

690. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 145; Palmer beruft sich auf Zeller, Chr. H., *Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer*, 1827 (5. Aufl. 1883), 2. Bd., S. 63; zur Würdigung Zellers durch Palmer vgl. Palmer, Chr., *Art. Zeller*, in: *Realenzyklopädie*, hrsg. von A. Hauck, 3. Aufl., Bd. 21, 1908, S. 652–655, bes. S. 654.

691. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 146.

692. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 148.

693. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 148, 214 (Chr. Palmer spricht hier von der »vorbildlichen Beziehung des A.T. zum Neuen«; hier auch weitere methodische Hinweise zur Behandlung alttestamentlicher Texte).

694. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 157 ff.

(3.1.2) Phase der neutestamentlichen Tradition

Sie umspannt die ersten Klassenstufen der Volksschule und bietet in ihrem ersten Kurs eine – ad hoc durch Texte zum Kirchenjahr unterbrochene – »chronologische« »Ordnung der Geschichten« aus dem Leben Jesu⁶⁹⁵. Sobald die Schüler eine gewisse Lesefertigkeit erlangt haben und die Jesusgeschichten selber lesen können⁶⁹⁶, müssen in einem zweiten Kurs ausgewählte Teile der Apostelgeschichte erzählt werden⁶⁹⁷.

Zur Darbietung der Erzählungen auf dieser ersten Phase nennt Chr. Palmer sechs didaktische Grundregeln:

- Die Weitergabe der biblischen Tradition muß frei geschehen. Die Geschichten dürfen »nicht abgelesen«, sondern müssen »aus eigenem Wissen erzählt werden«⁶⁹⁸. »Die Hauptsache dabei ist, daß eine Erzählung so anschaulich als möglich dargestellt wird«; sowie »daß jede Erzählung als ein von dem Kinde überschaubares Ganzes erscheint«⁶⁹⁹.
- Es ist wichtig, daß man sich beim Erzählen »so treu als möglich an's Original der Schrift halte«⁷⁰⁰, da »die biblische Darstellung selbst immer das unübertrefflichste Meisterstück ist«⁷⁰¹.
- »Nötige Wort- und Sacherklärungen« müssen gegeben werden, jedoch so, daß sie keinesfalls »den unmittelbaren Eindruck einer Erzählung schwächen oder aufheben«⁷⁰².
- Wo das biblische Original keinen klaren Handlungsablauf hat, ist »das innere geistige oder psychologische Band« der Geschichte herauszuheben, damit sie »als Kette von Wirkungen und Ursachen um so mehr vom denkenden Geiste erfaßt werde«⁷⁰³.
- Besondere Betonung legt Chr. Palmer auf den Einsatz visueller Hilfsmittel, auf Vor-Bilder im eigentlichen Wortsinn⁷⁰⁴. Er denkt an eine Bilderbibel mit ca. 15 cm hohen, stets gleich dargestellten Personen, »so daß die Kinder sich bei schon vorgekommenen Personen immer sogleich zurechtfinden. Diese Bilder würden dann nicht etwa zum

695. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 149; ebd. der ausgeführte Stoffplan; Chr. Palmer nimmt die Pfingstgeschichte noch zu diesem Kurs hinzu.

696. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 150.

697. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 150 f.

698. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 135.

699. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 136.

700. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 136.

701. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 137.

702. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 138.

703. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 140.

704. Chr. Palmer nimmt dabei auf Vorarbeiten von Thilo, Spener, Sailer und W. Hey Bezug: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 141–143.

Nachtisch aufgetragen . . ., sondern, wenn die Stunde begänne, so legte« der Katechet »das Bilderbuch auf, fragte unter Vorzeigung des das letzte Mal betrachteten Bildes die dazugehörige Erzählung ab, schlug dann das Blatt um, und sagte: »Heute will ich euch wieder etwas Neues zeigen«⁷⁰⁵. »Wie würden sich auch die Kinder jedesmal freuen, wenn das Bilderbuch aufgelegt würde . . .«⁷⁰⁶.

- Der Erzählung muß eine immanente Einprägung parallel gehen. Sie kann über die Bildbetrachtung, über kurzes Nachfragen, Nachsprechen oder durch in die Darbietung einbezogene Aufforderungen zu eigener Stellungnahme der Kinder erfolgen⁷⁰⁷.

(3.1.3) Phase der alttestamentlichen Tradition

Sie umfaßt, etwa parallel zur Stufe der Schrift, »mindestens . . . drei bis vier Jahre« der Volksschul-Mittelstufe. Sie berücksichtigt zwar grundsätzlich noch die von der Perspektive I geprägte Stoffauswahl und -anordnung⁷⁰⁸, lenkt jedoch, entsprechend dem Fortschreiten der geistigen und religiösen Entwicklung des Kindes, nach und nach vom Bereich objektivierter individueller Gläubigkeit zu dem der objektivierten Sach- bzw. Glaubensaussage über. Dementsprechend sollen nun die einzelnen Geschichten in einer Art spiralförmigen Vertiefung »bis zum Beginne« der »letzten, eigentlich dogmatischen« Stufe zu »eine(r) vollständige(n) Geschichte des Reiches Gottes« vernetzt werden⁷⁰⁹. Die Darbietung der Lerninhalte folgt im wesentlichen jener der ersten Phase⁷¹⁰, doch schließt sich nun im Sinne der Perspektive II eine immer ausführlichere katechetische Erarbeitung an.

Chr. Palmer schlägt dazu eine Reihe methodischer Schritte vor. Sie reichen von der »mündliche(n) Rekapitulation« bis zum Entdecken von Parallelen, Analogien und Gegensätzen in der Heiligen Schrift und der Lebenswirklichkeit des Kindes⁷¹¹. Dabei warnt Chr. Palmer mit allem Nachdruck davor, in dieser Phase der Tradition Denken gegen Glauben auszuspielen⁷¹². Vielmehr muß (z. T. über die Vorstellung der »Mittelur-

705. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 142, vgl. 141 ff.

706. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 143.

707. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 144 f.

708. Zum Stoffplan siehe Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 150.

709. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 151; Palmer weist darauf hin, daß dieser Unterricht »in jedem Jahre wieder von vorn anzufangen hat, aber jedesmal wieder, weil die früheren Kurse vorausgesetzt werden dürfen, den Stoff reicher und in strengerem Zusammenhange mit sich selbst und mit dem N.T. mitteilen müßte« (ebd., vgl. auch ebd. S. 147).

710. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 151.

711. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 152.

712. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 152 ff.

sachen«)⁷¹³ betont werden, »daß es dem religiösen Sinne natürlich und notwendig ist, bei aller wirklichen oder vermeintlichen Einsicht in den Kausalzusammenhang der Dinge dennoch das persönliche Wollen Gottes darin zu finden und anzubeten«⁷¹⁴.

(3.1.4) Phase der kirchlichen Tradition⁷¹⁵

Die Phase der kirchlichen Tradition als Kirchengeschichtsunterricht steht neben der Stufe des Katechismus auf der Oberstufe der Volksschule. Mit dieser Phase findet die Stufe der Tradition ihren Abschluß. Die Phase gehört noch voll der Stufe der Tradition zu, sofern sie im Blick auf die *Darbietung* die Unterrichtsformen der früheren Phasen weiterführt und im Blick auf die *Lerninhalte* (im gewissen Sinn Rückschritt gegen Phase 2!) zumindest zunächst auf die Weitergabe von »Biographien oder charakteristische Erzählungen von einzelnen Männern angewiesen« bleibt⁷¹⁶. Sie weist im Zielbereich jedoch über die Stufe der Tradition hinaus, sofern hier die Perspektive II erkennbar wird: Neben der »Pietät« gegenüber den Vätern des Glaubens dient der Kirchengeschichtsunterricht dazu, »das eigene religiöse Bewußtsein und Leben an dem Fremden zu ergänzen und zu stärken« (Subjekt ist der Schüler!). Schließlich – und an dieser Stelle läßt sich in Spannung zur ursprünglichen Intention Palmers nun doch ein Wechsel auf der Lerninhalteebene erkennen – hat der Kirchengeschichtsunterricht die Aufgabe, »die kirchliche Gegenwart, die protestantische Form und den protestantischen Geist der kirchlichen Gemeinschaft genetisch zu begreifen, indem sowohl das Mißlungene« (!) »als das ursprünglich Gute und in seiner Reinheit nun im Protestantismus Herzustellende geschichtlich zur Anschauung gebracht wird«⁷¹⁷.

713. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 156, 153 ff.

714. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 153; vgl. Chr. Palmers Stellungnahme zur Wunderfrage: Gäbe es »eine heilige Geschichte ohne die Wunder? Zwei Wunder sind die Grundpfeiler, auf welchen sie ruht, welche sie zusammenhalten: Die Menschwerdung Christi und die Auferstehung Christi; laßt ihr diese Wunder gelten, so stehen auch alle übrigen fest; wollt ihr aber diese nicht haben, so werft lieber mit unsern großen Geistern die ganze biblische Geschichte weg . . .« (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 156).

715. Chr. Palmer nimmt bei seinen Ausführungen zu dieser Phase im Lauf der verschiedenen Auflagen seiner Katechetik größere Kürzungen vor (vor allem über das Verhältnis zum katholischen Glauben; vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 158 ff, mit den Aussagen in der 6. Auflage zur Stelle), ohne aber seine eigene Position im wesentlichen zu verändern. Zum Stoffplan des Kirchengeschichtsunterrichtes siehe Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 171 f.

716. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 161.

717. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 170 f.

(3.2) *Die zweite Stufe: die Begegnung des Kindes mit der Heiligen Schrift der Kirche*(3.2.1) *Problemanzeige*

Organisches und entwicklungsgenetisches Denken erlaubt keine Sprünge im Evolutionsprozeß. Chr. Palmer führt deshalb *neben* der jeweils neuen Stufe im katechetischen Prozeß die alte bzw. die alten Stufen weiter. Er legt darüberhinaus auch *zwischen* ihnen auf gleitende Übergänge großen Wert⁷¹⁸. So darf es zwischen den Stufen der Tradition und der Schrift nicht zu einem »plötzlichen(s) Abbrechen« kommen⁷¹⁹. Vielmehr muß die zweite die Intentionen der ersten Stufe aufnehmen und in neuer Weise weiterführen: »nicht nur ist ja das Verständnis der Schrift wiederum bedingt durch die Auslegung, die der Lehrer gibt, sondern (S. 177) die Auctorität der Schrift selbst ruht zunächst für das Kind auf der Überlieferung, daß sie Gottes Wort sei«⁷²⁰.

So sehr organisches Denken die Verschränkung beider Stufen fordert, so nachdrücklich drängt es gleichzeitig auf deren Unterscheidung. Die Stufe der Tradition entfaltet Chr. Palmer überwiegend aus der Perspektive I heraus. Da ist der objektivierte Glaube das Subjekt, der Schüler das Objekt, das »unter Bevormundung« gehalten wird⁷²¹. Die Stufe der Schrift dagegen interpretiert Palmer – auch wenn im Zeichen fließender Übergänge mitunter noch die Perspektive I aufscheint⁷²² – überwiegend aus dem Blickwinkel der Perspektive II. Jetzt wird »dem Kinde die Schrift in die Hände gegeben«, damit es »einen gewissen Grad von Selbständigkeit und Mündigkeit erlangt«⁷²³. Demnach hat von nun an »alle weitere katechetische Tätigkeit . . . nur darauf hinzuwirken, daß dieses Freiwerden, d. h. dieses Selbstgegründetsein in der Schrift zustande komme«⁷²⁴.

Immer aber ist das *Erkennen des Ganzen* die entscheidende Voraussetzung. Chr. Palmer wird nicht müde, in stets neuen Wendungen darauf hinzuweisen. Es geht um »das Ununterbrochene« (organisches Denken!),

718. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 53 ff.

719. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 178; vgl. S. 177 f.

720. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 177 f; Palmer fährt fort: »... es wird ja Niemand behaupten wollen, daß das testimonium spiritus sancti, der innere Beweis für die Göttlichkeit der Schrift schon auf dieser Entwicklungsstufe möglich sei...«; zum Ganzen auch ebd. S. 157.

721. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 177.

722. Wenn Chr. Palmer in der Abgrenzung zur katholischen Position anmerkt, daß nach evangelischem Verständnis das Wort Gottes »unmittelbar zu dem Kinde spreche und auf des Kindes Seele wirke«, geht er auch hier von der Perspektive I aus (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 178; vgl. auch S. 182).

723. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 177.

724. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 178.

um das »Zusammenhängende«, um den »Totaleindruck«⁷²⁵. Es muß »die Bibel als Ganzes« behandelt⁷²⁶, »die Katechese« als ein »zusammenhängendes Ganze(s)« gesehen⁷²⁷, der Text als »Ganzes(n)« ausgelegt werden⁷²⁸.

Was bedeutet das alles für den konkreten Unterricht? Bei dem Versuch, dieses an sich klare Programm in die Praxis umzusetzen, hat Chr. Palmer überraschende Schwierigkeiten. Es zeigen sich für ihn ungewöhnliche Schwächen in der Darstellung, die er nur zum Teil kompensieren kann. Im einzelnen handelt es sich

- *um die mangelnde Durchsichtigkeit von Teilbereichen.*

Die detaillierten Aussagen zu dieser Stufe sind vielfach merkwürdig unpräzise. Auch wenn sich Chr. Palmer in bewußtem Gegensatz zur älteren Katechisier-Technik gegen jede Schablonisierung wendet⁷²⁹, erklärt bzw. rechtfertigt dies nicht, daß er etwa keine Angaben über den Beginn der Phase der Auslegung macht. Ihr Ende läßt sich höchstens indirekt erschließen. Daneben geht Chr. Palmer ungenügend auf die Stoffauswahl und -anordnung in dieser Phase ein. Er kommt – um ihn mit eigenen Maßstäben zu messen: unorganisch – an zwei verschiedenen Stellen auf die Lerninhalte zu sprechen: Zum einen erst im Rahmen der zweiten Phase der Auslegung, nachdem er die Analyse der Texte bereits behandelt hat⁷³⁰, zum anderen im Zusammenhang mit methodischen Hinweisen zur einzelnen Religionsstunde⁷³¹. Und: wieder vermeidet Chr. Palmer alle näheren Festlegungen.

- *um eine ungünstige Gliederung dieser Stufe.*

Auf den ersten Blick weist die Stufe der Schrift jene triadische Gliederung auf, die für das Werk Palmers charakteristisch ist. »Die auf die Schrift gerichtete katechetische Unterweisung« »absolviert sich« »in jenen Dreien, Lesen, Auslegen und Memorieren«⁷³². Dazu erläutert Chr. Palmer: »Hat das Lesen der Schrift das Kind in die Bibel als Buch eingeführt; hat die Auslegung demselben das Verständnis geöff-

725. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 182 (im Zusammenhang mit dem Bibelleseunterricht).

726. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 195 (ebenfalls im Zusammenhang mit dem Bibelleseunterricht), vgl. ebd.

727. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 229.

728. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 228, ebd.: Der Katechet »läßt kein im Texte liegendes Moment unbeachtet, selbst dann nicht, wenn es scheinbar für den Hauptgedanken keine Bereicherung brächte . . .«; vgl. ebd. S. 208, 213.

729. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 230 f.

730. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 216.

731. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 226.

732. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 181.

net und die Kraft zu eigenem, wirksamem Betrachten und Forschen mitgeteilt, so ist nun durch Memorieren dem Kinde dazu zu helfen, daß ihm die Schrift . . . als ein in seiner Urform zum Eigentum des Geistes gemachtes Wort stets gegenwärtig ist«⁷³³.

Chr. Palmer setzt nun aber diese Gliederung gleichzeitig in drei verschiedenen Funktionsbereichen ein. Seiner Meinung nach geben die drei Phasen Lesen – Auslegung – Memorieren erstens den *allgemeindidaktischen Entwicklungsgang* dieser Stufe des katechetischen Handelns wieder⁷³⁴. Sie bestimmen zweitens den Ablauf der einzelnen *Unterrichtseinheiten* in diesem Abschnitt der direkten kirchlichen Unterweisung⁷³⁵. Sie strukturieren drittens die *Unterrichtsformen* der Stufe der Schrift⁷³⁶.

Mit der Anwendung auf alle drei Ebenen überzieht Palmer die Möglichkeiten dieses Gliederungsschemas. Er wird auf diese Weise nicht nur gezwungen, Inkongruentes zueinander in Beziehung zu setzen, sondern auch in sich widersprüchliche Stufungen und unsachgemäße Gewichtungen vorzunehmen. Inkongruenzen zeigen sich vor allem dort, wo Chr. Palmer die drei Phasen mit den Lernzielen und den Unterrichtsformen der Stufe der Schrift koppeln möchte. Er steht hier vor der Schwierigkeit, Lesen, Auslegen und Memorieren einerseits mit den Forderungen nach Kenntnis ausgewählter biblischer Schriften⁷³⁷, Kenntnis exemplarischer Einleitungsfragen zur Bibel⁷³⁸ und Fähigkeit zu eigenständigem Umgang mit biblischen Texten⁷³⁹, andererseits mit den Unterrichtsformen Bibelleseunterricht bzw. (eigentlichem) Religionsunterricht⁷⁴⁰ zur Deckung zu bringen. Chr. Palmer versucht diese Aufgabe zunächst so zu lösen, daß er die Phase des Lesens mit der Unterrichtsform des Bibelleseunterrichts und den beiden ersten Lernzielen, die Phasen des Auslegens und Memorierens mit der Unterrichtsform des Religionsunterrichts und dem dritten Lernziel zusammennimmt.

Damit gerät ihm jedoch sowohl die Stufung als auch die Gewichtung der drei Phasen dieses Abschnittes außer Balance. Im Makrobereich der gesamten Stufe wie im Mikrobereich der einzelnen Unterrichtseinheit⁷⁴¹ muß die Phase der Auslegung sich nicht nur auf das Lesen

733. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 180.

734. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 179 ff.

735. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 226 ff.

736. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 181 ff, 193.

737. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 187 ff.

738. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 194 ff.

739. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 177 f.

740. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 181 ff, 193.

741. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 227.

biblischer Texte stützen. Sie setzt zugleich – soll sinnvoll katechisiert werden – einen Fundus bereits memorierter, biblischer und kirchlicher Lehrtexte voraus⁷⁴². Diese Texte müssen (wenn auch nur in beschränktem Umfang, aber eben doch:) ihrerseits bereits wieder ausgelegt worden sein⁷⁴³. Gleichzeitig beginnen sich zwischen den einzelnen Phasen die Gewichte zu verschieben. Die Zuordnung der Einleitungsfragen zur ersten Phase hat einen Bedeutungszuwachs zur Folge, der das Lesen der Schrift weit über den Rang einer Eingangsphase hinaushebt. Dagegen muß vor allem die Phase der Auslegung und vor allem die des Memorierens einen Wertverlust hinnehmen. Bereits in Palmers Katechetik lassen sich erste Folgen dieses Umschichtungsprozesses erkennen⁷⁴⁴. Die weitreichendste Konsequenz zieht Chr. Palmer in seiner Pädagogik, in der er die Reihenfolge (und damit die Rangordnung) der drei Phasen umdreht, so daß nach »Memorieren« und »einfacher(n) lehrhafter(n) Erklärung« nun das »Bibellesen« zum »dritten(s) Moment auf dieser zweiten Stufe« wird⁷⁴⁵.

● *um Sachprobleme.*

Die Unsicherheiten in der Gliederung gehen nicht nur auf formale Gesichtspunkte zurück. In ihnen spiegeln sich auch Sachprobleme. Dazu zählen zum einen die Funktion bzw. die Funktionen des Memorierens. In Palmers Interpretation müssen zwei verschiedene, sich gegenseitig z. T. sperrende Schichten unterschieden werden. Zunächst hat das Memorieren – das macht seine Bedeutung als eigenständige Phase innerhalb der Schrift-Triade unverständlich – nur mediativen Charakter. Es ist, hier als gedächtnismäßige Wiedergabe gebundener biblischer Texte verstanden, »gleichsam die Brücke«⁷⁴⁶, die einerseits in sachgerechte Auslegung der Schrift hineinleitet⁷⁴⁷, andererseits aus der Auslegung »herüber in's Leben führt«⁷⁴⁸.

Daneben aber spiegeln sich in Palmers Deutung des Begriffes wesentliche Impulse der hegelianischen Pädagogik⁷⁴⁹. Memorieren erhält nun

742. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 213 f, 276.

743. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281 ff.

744. Schon der sachliche Gehalt der Ausführungen zum Memorieren ist sehr viel geringer als der zum Lesen (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 279–289 zu: S. 181–201), daneben zeigt die Tatsache, daß Chr. Palmer das Memorieren nach vorne hin zu verlagern beginnt (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 213 f), daß es nicht (mehr) die höchste Phase der Schrift-Triade ist.

745. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 173.

746. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 180.

747. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 213 f.

748. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 180.

749. Trotz der antihegelianischen Aussagen in Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 74,

– gleichsam Hegel gegen Schleiermacher –⁷⁵⁰ einen völlig anderen Stellenwert. »Erst durch's Memorieren wird der Inhalt, der nun wieder in seine ursprüngliche Form zurückgekehrt ist, als ein bewußter und verstandener Inhalt, als eine höhere, vermittelte Einheit von Inhalt und Form, dem Menschen eingeprägt, um so nun in ihm zu wirken auf inneres und äußeres Leben, um so ein Band zu sein zwischen dem Gemüte und der Schrift . . .«⁷⁵¹. Das gilt nicht nur für das Memorieren biblischer Texte, sondern auch für das Auswendiglernen der kirchlichen Bekenntnisse⁷⁵².

Aus dieser Sicht heraus hat das Memorieren nicht mehr nur mediative Funktion. Nun stellt es jenen Moment dar, in dem der objektivierte Glaube der Kirche und der individuelle Glaube des Kindes identisch zu werden beginnen, ja, in der vollendeten Form identisch *sind*. Memorieren ist so der Fluchtpunkt, in dem sich die beiden katechetischen Perspektiven I und II (»bewußt« *und* »verstanden«!) treffen. Memorieren, obgleich im »System«⁷⁵³ der mittleren Stufe zugeordnet, kommt aus diesem Blickwinkel heraus in Konkurrenz zum Konfirmationsbekenntnis⁷⁵⁴, ist strenggenommen der Abschluß des katechetischen Handelns überhaupt.

Ein Problem besonderer Art ergibt sich auf dieser Stufe durch die Bestimmung der Rolle, die der (Heiligen) Schrift im Glaubensprozeß zukommt. Palmer stellt sie in ein dreifaches Bezugssystem:

- Zum einen in die Subjekt-Objekt-Relation;
- zum anderen in die Polarität von Wesen und Erscheinung. Diese Distinktion erscheint hier erstmals explizit. Es wird sich im weiteren Fortgang der Untersuchung zeigen, daß der Gegensatz von Wesen und Erscheinung Palmers Katechetik auf tiefgreifende Weise prägt!
- Zum dritten in die Spannung von Vergangenheit und Gegenwart.

Nimmt man die drei Bezugssysteme zusammen, so ist das Wort der Schrift bei Palmer die *der Vergangenheit angehörende objektivierte Erscheinungsform*⁷⁵⁵ einer »höhere(n) geistige(n) Idee«⁷⁵⁶.

zeigt sich damit bereits in Palmers Katechetik eine Affinität zur Konzeption Hegels; vgl. Ballauff, Th./Schaller, K., Pädagogik, Bd. II, S. 524 ff.

750. F. Schleiermacher wendet sich gegen das herkömmliche Auswendiglernen: Schleiermacher, F., Praktische Theologie, S. 411.

751. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 280; dementsprechend ist der Memorierstoff »in seiner Form unverletzlich« (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 254).

752. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 311.

753. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281.

754. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281.

755. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 206, 215.

756. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 222, vgl. 221; an dieser Stelle hat nach Palmer die allegorische Auslegung ihr Recht im Religionsunterricht (ebd., S. 220 ff).

Diese Deutung der Hl. Schrift hat zugleich nach drei Richtungen hin Konsequenzen:

- Sie bedeutet für die *Schrift selbst*, daß sie aus dem dynamisch angelegten Gesamtkonzept Palmers herausfällt. Genauer: Sie erstarrt⁷⁵⁷ und bleibt als nun nur noch historisches Dokument des Glaubens einer bestimmten Epoche weiter und weiter im Entwicklungsprozeß des Glaubens zurück⁷⁵⁸.
- Sie hat für die *Katechese* zur Folge, daß jetzt bei der Begegnung mit der Schrift alle Aktivität im Sinne der Perspektive II *beim kindlichen Glauben* liegen muß. Er hat im Rahmen einer sachgerechten Auslegung der Schrift einen weiten – gleichsam als Dreieck angelegten – Weg zurückzulegen: Zuerst muß er von seiner Gegenwart ausgehend in die Vergangenheit der Schrift und dann, nach Maßgabe seiner Reife, über die Realität der Schrift in die Welt der Idee fortschreiten⁷⁵⁹. Anschließend hat der kindliche Glaube die dort gewonnene Erkenntnis in die eigene Lebensgestaltung über-zu-setzen.
- Die Deutung der Schrift läßt eine über die Genese des subjektiven Glaubens *hinausweisende Dimension* erkennen. Ihr wird im Zusammenhang mit der Genese des objektiven Glaubens näher nachzugehen sein.

Im Folgenden noch einige Einzelheiten zu den drei Phasen der Schrift-Triade:

(3.2.2) Phase des Lesens⁷⁶⁰

Sie setzt mit dem Erwerb ausreichender Lesefertigkeit ein⁷⁶¹ und ist in vier Kurse unterteilt. Der *erste* Kurs dauert ca. 1½ bis 2 Jahre und umfaßt die tägliche Lektüre ausgewählter Perikopen der Evangelien zu Leben und Werk Jesu⁷⁶². Im *zweiten* Kurs (Dauer ca. 2 Jahre) wird täglich »das Ganze nach der im NT beobachteten Ordnung, Kapitel für Kapitel« gelesen⁷⁶³, wobei Chr. Palmer im Bereich der Briefe Umstellungen vornimmt⁷⁶⁴. Der *dritte* Kurs dauert 2 bis 3 Jahre und hat exemplarische Teile des Alten Testaments zum Gegenstand (Geschichtsbücher, Psal-

757. Dementsprechend geht es in der Auslegung wieder um ein »Flüssigmachen« des »Vergangenen« (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 215; vgl. auch ebd., S. 302).

758. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290, zum Verhältnis Bibel-Katechismus.

759. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 223.

760. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 181–201.

761. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 181.

762. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 187 ff.

763. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 189.

764. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 190.

men und prophetische Texte)⁷⁶⁵. Als letzten nennt Palmer einen »von Zeit zu Zeit« einzurichtenden »(etwa ein- oder eineinhalbjährigen(r)) *Cursus der Einleitung* in die biblischen Bücher, in ein Paar (S. 194) wöchentlichen Stunden«⁷⁶⁶. In diesem Kurs müssen vier Ziele erreicht werden: Die Bibel muß »als Ganzes nach ihrem Unterschiede vor allen andern Bereichen« charakterisiert werden⁷⁶⁷, ihre innere Gliederung (Leben und Werk Jesu als organisierende Mitte)⁷⁶⁸ und ihr äußerer Aufbau ist herauszustellen⁷⁶⁹, schließlich muß eine Einführung in jedes Buch gegeben werden⁷⁷⁰.

(3.2.3) Phase der Auslegung⁷⁷¹

In ihr, dem eigentlichen Religionsunterricht⁷⁷², hat die kirchliche Unterweisung den beiden katechetischen »Fundamentalaufgaben«⁷⁷³ der Zergliederung⁷⁷⁴ und Entwicklung⁷⁷⁵ zu folgen. Zur letzteren rechnet Chr. Palmer »die Erklärung, den Beweis und die Weiterführung, die Beziehung des gegebenen Texts, der vorliegenden Lehre aufs Ganze, auf die Kernpunkte christlicher Wahrheit, wie aufs Leben, auf die Gegenwart«⁷⁷⁶. Als Text-Basis des Unterrichtes nennt Chr. Palmer zum einen die »sonntäglichen Perikopen«. Daneben »mögen entweder ganze Bücher der Schrift, wie z. B. die neutestamentlichen Briefe Vers für Vers durchkatechisiert werden, oder nur auserlesene Stellen, entweder auch nach bloßer Ordnung der biblischen Bücher . . ., oder nach bestimmten Ideen, etwa nach der Glaubenslehre geordnet«⁷⁷⁷.

(3.2.4) Phase des Memorierens⁷⁷⁸

Chr. Palmer ist sich dessen bewußt, daß das Memorieren – da sich das Allgemeine gegen das Besondere keineswegs von selbst durchsetzt – »nicht ohne Zwang« durchgeführt werden kann⁷⁷⁹. Dennoch möchte er

765. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 190; daneben ist in allen Kursen das Kirchenjahr zu berücksichtigen (ebd., S. 189, 193).

766. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 194 f.

767. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 195, 195 f.

768. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 196.

769. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 196 ff.

770. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 198 ff.

771. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 201–279.

772. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 193.

773. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 231.

774. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 207 ff, dazu auch oben S. 138 f.

775. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 215 ff, dazu oben S. 139 f.

776. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 231.

777. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 226.

778. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 279–289.

779. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 280.

alles vermieden wissen, was beim Schüler Angst auslösen könnte. Memorierstunden sollen vielmehr, der oben erörterten zweiten Funktion des Memorierens entsprechend, »Stunde(n) frohen Bekenntnisses ähnlich« sein⁷⁸⁰. Dazu dienen verschiedene Memorierhilfen wie: »ein an einem andern Tage vorhergegangenes, probeweises Behören, öfteres gemeinschaftliches Lesen, Aufschreiben der Sprüche aus dem Gedächtnis«⁷⁸¹, Erarbeitung der sprachlichen Gliederung⁷⁸² und vor allem eine angemessene, wenn auch nicht überzogene Erklärung des Memorierstoffes⁷⁸³. Gegenstand des Memorierens sind Bibelverse, Katechismustexte und (im Blick auf die direkte kirchliche Erziehung) Gesangbuchlieder⁷⁸⁴.

Nach Meinung Palmers sollte unter allen Umständen ein Spruchbuch benutzt werden⁷⁸⁵. Bei der Auswahl seiner Sprüche ist die kirchliche Tradition, der jeweilige Umfang des Memorierstoffes und die »musikalisch-rhythmische Form« des Spruches⁷⁸⁶ zu berücksichtigen.

(3.3) Die dritte Stufe: die Begegnung des Kindes mit dem Katechismus der Kirche

Mit dem Ende der Schriftstufe hat der Jugendliche innerhalb der subjektiven Bewegungslinie des Glaubens jenen Punkt erreicht, den die Kollektivperson Kirche auf ihrem Entwicklungsgang zu jener Zeit eingenommen hatte, als die Ausbildung des Neuen Testaments ihren Abschluß fand. Seither ist jedoch die Kirche auf ihrem Weg ihrerseits wieder weitergekommen. Sie ist selbst im Reifungsprozeß gewissermaßen erwachsener geworden⁷⁸⁷.

Im Zuge dieser Entwicklung will und kann sich die Kirche nicht mehr nur darauf beschränken, je und je die biblischen Zeugnisse objektivierten Glaubens in all der Mannigfaltigkeit ihrer Teilaspekte zu rezitieren. Auf dem Weg zur Fusion der Bewegungslinie des Menschen zu Gott mit der Bewegungslinie Gottes zum Menschen verlangt die Kirche nach einem »System« höherer Ordnung, »als ein zusammenhängendes Ganzes«, »vollständig«, »einem lebendigen Organismus gleich, wo jedes Einzelne alles Übrige mitbedingt und darum auch von allem Übrigen mitbedingt wird«⁷⁸⁸.

780. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281.

781. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281.

782. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 284 f.

783. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 282 f.

784. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 281 ff (bibl. Texte); S. 311 (Katechismus); S. 589 ff (Lieder, hier genaue Angaben für die einzelnen Altersstufen).

785. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 285, 285 ff.

786. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 287; vgl. 286 ff.

787. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290, 317.

788. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290.

Dabei wird die Kirche mit »Notwendigkeit« »über das bloße, wenn auch noch so streng geforderte Festhalten an der Schrift hinausgetrieben« (!), zu »der Aufstellung eines Symbols, als bestimmten Zeugnisses, wie sie die Schrift verstehe, welche Lehren, welche Glaubenssätze sie gemäß der Schrift für die wahrhaft christlichen erkenne und bekenne«⁷⁸⁹.

Die Kirche *muß* nach Palmer »hinausgetrieben« werden, sofern er den objektivierten Glauben der Schrift einseitig an die Vergangenheit bindet⁷⁹⁰. Sie *kann* sich seiner Meinung nach »hinaustreiben« lassen aus dem Wissen der Korrelation von Wesen und Erscheinung heraus. So sehr diese Distinktion einerseits garantiert, daß in den der Vergangenheit angehörenden Erscheinungsformen objektivierten Glaubens, wie sie in der Heiligen Schrift zu finden sind, die Ideen des christlichen Glaubens inne wohnen, so sehr macht sie es andererseits möglich, daß diese auch in *anderen* Formen objektivierten Glaubens anzutreffen sind.

Die direkte kirchliche Unterweisung hat auf dieser Stufe die Aufgabe, den Glauben des jungen Menschen an den neuen Stand des überindividuellen Glaubens heranzuführen und den Akt der Verschmelzung vorzubereiten. Dabei ist die Unterweisung in zwei Bezüge eingespannt:

- *Zu den vorhergehenden Stufen des katechetischen Handelns:*
Wie die Genese des überindividuellen Glaubens im universalen Gesamtsystem der Wirklichkeitsdeutung ihren – bisherigen – Höhepunkt erreicht hat, stellt die Stufe des Katechismus – nun anstelle des Memorierens biblischer Texte! – »das höchste Stadium der katechetischen Unterweisung« dar⁷⁹¹. Den Übergang von der zweiten zur dritten Stufe des direkten kirchlichen Handelns gestaltet Chr. Palmer dem von der ersten zur zweiten analog. Einerseits dürfen die vorangehenden Stufen der Tradition und Schrift keinesfalls abgebrochen werden⁷⁹². Andererseits kommt es im Rahmen der Einführung in den Entwicklungsstand theologischer Systematik und kirchlicher Bekenntnisbildung zu einem Neueinsatz, zur »lebendigen Vereinigung und Durchdringung von Tradition und Schrift« auf höherer Ebene⁷⁹³.
- *Zur Genese des überindividuellen Glaubens:*
Das katechetische Handeln muß auf dieser Stufe den Evolutionsprozeß des überindividuellen Glaubens jeweils neu nachvollziehen. Da ist für individuelle Bedürfnisse – wiederum⁷⁹⁴ – kein Raum.

789. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290; vgl. ganz ähnlich: Weidemann, Art. Katechismus, in: Enzyklopädie, Bd. 3, Gotha 1862, S. 904–915, S. 904.

790. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 206 f., 215.

791. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 289; vgl. auch S. 157.

792. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290.

793. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 157, im Blick auf den Katechismus selbst.

794. S. oben S. 130.

Im Sinne von Ph. Marheinekés Feststellung: »Die wahre Einteilung ist ganz und gar nicht Sache des Subjekts, sondern des Objekts; dieses wird nicht eingeteilt und braucht nicht eingeteilt zu werden, sondern es teilt sich selbst ein und ist eingeteilt durch sich selbst«⁷⁹⁵, dominieren auch bei Palmers Gestaltung der dritten Stufe die objektiven Strukturen. »Es handelt sich . . . hier nicht mehr darum, daß nach pädagogisch-didaktischer Weise das Kind erst vom Einfachsten, Leichtesten zum Komplizierteren geführt werde, also nicht um Beobachtung eines *subjektiven* Fortschreitens: sondern darum, daß das Kind, was es vorher durch Tradition und Schrift mehr nur als eine Masse einzelner Lehrstoffe aufgenommen hat, nun im Zusammenhange, und zwar in dem Zusammenhange, in welchem der christliche Lehrinhalt *an sich* und *objektiv* steht, als ein Ganzes erkenne, daß so seine Glaubenserkenntnis sich abrunde, und das Einzelne, weil es in seinem Nexus mit allem Übrigen erkannt wird, sich festige und läutere«⁷⁹⁶.

Um der gestellten Aufgabe im Rahmen dieser Bezüge gerecht werden zu können, stellt sich die Frage nach einem organisierenden Prinzip dieser Stufe mit besonderer Dringlichkeit. Chr. Palmer beantwortet sie – noch einmal: Hegel contra Schleiermacher!⁷⁹⁷ – mit der Forderung nach einem kirchlichen Katechismus. Dieser muß nach dem bisher Ausgeführten, drei Bedingungen erfüllen:

- »1) daß ihn die Kirche selbst dem Katecheten und dem Katechumenen in die Hand gibt, daß er kirchlich-symbolische Geltung hat;
- 2) daß der Glaube, den die Kirche bekennt, darin als ein Ganzes, in seinem Zusammenhange sich dargestellt findet; und
- 3) daß die Form und Fassung dem katechetischen Zwecke genau entspricht«⁷⁹⁸.

Chr. Palmer entscheidet sich – je länger umso entschiedener⁷⁹⁹ – für den Kleinen Katechismus Luthers. Drei ineinander verflochtene Motivgruppen sind hierfür ausschlaggebend:

795. Marheineke, Ph., Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien, Berlin 2. Aufl. 1836 (1. Aufl. unter dem Titel: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien und für die reifere Jugend überhaupt, 1823), S. XV.

796. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 308.

797. Schleiermacher, F., Praktische Theologie, S. 372 ff.

798. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 291.

799. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 293 Anm. 1; vgl. ferner das verstärkte Engagement Palmers für Luthers Katechismus von der 2. bis zur 6. Auflage seiner Katechetik (z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 299).

● *Wissenschaftstheoretische Motive:*

H.-J. Fraas weist darauf hin, daß »die Katechismusarbeit nach 1830 . . . restaurative Züge« trägt⁸⁰⁰. »Historische(r) Forschung«⁸⁰¹ und mit ihr das Streben nach »historische(r) Authentizität«⁸⁰² gewinnt mehr und mehr an Gewicht. Fraas findet Bestätigung durch Weidemann, der mit der Erneuerung kirchlichen Lebens von 1817 eine neue Phase in der Geschichte des Katechismus angebrochen sieht: »Ihr Grundzug ist die Erneuerung des kirchlichen Typus, der Anschluß an Luthers K. und die Rückführung desselben in die Schule und das Haus. Man strebt seiner nach allen Seiten gewiß zu werden, forscht nach seiner Literaturgeschichte, sucht nach seiner Urgestalt, bemüht sich, den ihm zu Grunde liegenden Plan aufzufinden . . .«⁸⁰³. In gleicher Weise will auch Chr. Palmer hinter die Fülle nachreformatorischer Bearbeitungen zur ursprünglichen Form des ersten evangelischen Katechismus zurück⁸⁰⁴.

● *Persönliche Motive:*

Im Zuge der historischen Wende entwickelt sich eine tiefgreifende persönliche Beziehung Palmers zur Gestalt Luthers. Palmers Bemerkung: »mag sein, daß« bei Luthers Verteidigern »etwas von jener Liebe zu dem Altkirchlichen, von jener Pietät gegen das Kirchlich-Überlieferte« im Spiele ist⁸⁰⁵, gilt ohne Zweifel ebenso für ihn selbst. Wenn er auch zu Löhes Wertung des Kleinen Katechismus⁸⁰⁶ vorsichtig anmerkt, ob hier nicht »eine fast übergroße Wertschätzung des verbum ipsissimum Luthers an den Tag komme«, so betont er doch, daß »uns selbst . . . ja Luthers verbum ipsissimum nächst Gottes Wort über Alles teuer« ist, »und was wir unsern Kindern sagen, wir wissen es niemals besser auszudrücken und zusammenzufassen als mit jenen Worten«⁸⁰⁷.

● *Systembedingte Motive:*

In deutlicher Spannung, ja im Gegensatz zu der wissenschaftstheoretischen Intention nach historischer Authentizität⁸⁰⁸ meint Chr. Palmer in Luthers Kleinem Katechismus in idealer Weise – den Begriff ideal in der Wortbedeutung des 19. Jahrhunderts genommen! – den Stufengang

800. Fraas, H.-J., Katechismustradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Göttingen 1971, S. 189; vgl. S. 189 ff.

801. Fraas, H.-J., Katechismustradition, S. 189.

802. Fraas, H.-J., Katechismustradition, S. 191.

803. Weidemann, Art. Katechismus, S. 911.

804. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 313 f; ohne sich freilich sklavisch an dessen Gestalt zu binden: ebd., S. 314 ff.

805. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 298.

806. Löhe, W., Drei Bücher von der Kirche, Stuttgart 1845, S. 123.

807. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 318.

808. Fraas, H.-J., Katechismustradition, S. 11 ff, bes. 25 ff.

des subjektiven Glaubens und darüberhinaus des die gesamte Wirklichkeit umspannenden dialektischen Gott-Mensch-Gott-Prozesses abgebildet zu finden.

Der Kleine Katechismus ist *Grund alles katechetischen Bemühens*⁸⁰⁹ *auf der dritten Stufe (und damit auch der beiden anderen)*, sofern in ihm – der syntaktische Stil verrät das besondere Engagement Palmers – der Gott und Mensch verbindende »objektive Zusammenhang, unabhängig von den Systemen der Menschen, im Lapidarstil entworfen und gezeichnet und von dem Katecheten lebendig auszuführen . . . uns und unserm Volke gegeben« ist. Der Kleine Katechismus spiegelt (These!)⁸¹⁰ »zuerst das ethische Grundverhältnis zwischen Gott, der vom Menschen Unterwerfung verlangt; dann« (Antithese!)⁸¹¹ »die geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes an die Menschheit; und endlich« (Synthese!)⁸¹² den »im Gebet des Herrn sich aussprechende(n) Gnadenzustand des Menschen, in welchem durch die Gnadenoffenbarung Gottes jenes ethische Grundverhältnis erst realisiert und ein Gut, das höchste der Güter, geworden ist«⁸¹³.

Der Kleine Katechismus ist *Weg alles katechetischen Bemühens auf der dritten Stufe (und damit zugleich das der anderen Stufen zusammenschließend)* vor dem »die künstlichste« (= kunstvollste) »Methodik des Religionsunterrichtes flach und willkürlich erscheint«⁸¹⁴. Bildet er doch mit seinen ersten drei Hauptstücken gleichsam die »Streckenkarte« jener *via salutis*, die die Kollektivperson Kirche bereits durchschritten⁸¹⁵, die der Katechumene nachzugehen hat⁸¹⁶.

Der Kleine Katechismus ist *Ziel aller katechetischen Bemühungen auf der dritten Stufe (und damit des gesamten katechetischen Handelns)*, sofern er

809. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 311: »die Basis der Katechese«.

810. Chr. Palmer wendet sich dabei ausdrücklich gegen den »von Schleiermacher repräsentierten(r) Antinomismus«: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 304; vgl. zum Ganzen ebd., S. 301 ff.

811. Vgl. dazu Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 305 f.

812. Dazu Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 306 f: »Das dritte Hauptstück endlich scheint uns gerade darin seine rechte Bedeutung zu haben, daß in ihm unverkennbar Beides, das Ethische« (1. Hauptstück!) »und das Dogmatische« (2. Hauptstück!) »in seiner ganzen Einheit sich offenbart . . . (S. 306) . . . wenn so Manches, was die früheren Hauptstücke enthielten, hier abermals erscheinen wird«, ist das nicht verwunderlich, denn »es ist, obwohl dasselbe, doch wieder ein andres; es ist eine höhere Potenz, zu welcher dasselbe erhoben ist, – es ist, was Gebot und Glaubensartikel war, nunmehr wirkliches Leben geworden« (S. 307).

813. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 308.

814. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 308.

815. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 55, 317.

816. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 308 f.

das Bekenntnis darstellt, das der Jugendliche am Ende der kirchlichen Erziehung und Unterweisung als das Bekenntnis der Kirche und als »*sein eigen Bekenntnis*« zugleich aussprechen soll⁸¹⁷.

Zwei Fragen sind am Ende dieses Gedankenganges noch offen:

Die erste Frage betrifft Palmers entwicklungs-genetischen Aspekt des subjektiven Glaubens. Sie lautet: Widerspricht es nicht der Konzeption Chr. Palmers, die Genese des subjektiven Glaubens mit dem Kleinen Katechismus Martin Luthers gewissermaßen einzufrieren? Oder, anders ausgedrückt: Kann mit dem lutherischen Bekenntnis schon die vollendete Synthese erreicht sein, angesichts der Tatsache, daß es allein schon innerhalb der evangelischen Christenheit zwei große Konfessionen gibt? Chr. Palmer argumentiert zunächst praktisch-empirisch: Er entgegnet zum einen, »daß wir gar nicht im Stande wären, etwas halbwegs Ordentliches zu leisten – man stelle nur alle die Katechismuserbeiten der neueren Zeit neben den lutherischen . . .«⁸¹⁸, zum anderen, daß »wir . . . keinen neuen Katechismus« brauchen; »Luther tut seinen Dienst noch vollkommen, und wird, will's Gott, auch noch nicht so bald dienstunfähig werden«⁸¹⁹.

Schon das letzte Argument läßt jedoch vermuten, daß Palmer eine Weiterentwicklung nicht grundsätzlich ausschließt. Dieser Eindruck wird durch Palmers Haltung gegenüber der Union verstärkt. Er erkennt zwar »eine historische Notwendigkeit« der Trennung von Lutheranern und Reformierten an⁸²⁰, ist aber der Überzeugung, daß sie zu seiner Zeit in der Union überwunden werden sollte, will diese »ja nicht ein Drittes sein . . ., das die zwei alten Bekenntnisse beseitigt« – das wäre unorganisch! – »sondern eben nur die Einheit dieser beiden«⁸²¹.

Die zweite Frage betrifft die Tatsache, daß bislang im Zusammenhang mit der Stufe des Katechismus immer nur von dessen ersten drei Hauptstücken die Rede war. Welchen Ort weist Chr. Palmer den beiden anderen zu? Die Antwort ergibt sich aus der Stellung der Katechismus-Stufe im Gesamtsystem des Erziehungshandelns der Kirche. Diese Stufe ist zwar die letzte der direkten kirchlichen Unterweisung. Auf ihrer Höhe haben sich jedoch die verschiedenen, keilförmig auf die Konfirmation zulaufenden Sektoren des kirchlichen Erziehungshandelns schon eng aneinandergelegt. Obwohl noch jeweils in sich selbständig, bilden sie nun bereits eine eigene Triade, die wiederum im Katechismus ihre Verklam-

817. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 312; vgl. 311 f.

818. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 292.

819. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 293.

820. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 20.

821. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 271.

merung findet. Dabei weist Chr. Palmer das 4. und 5. Hauptstück schwerpunktartig⁸²² der direkten kirchlichen Erziehung zu⁸²³.

(4) Abschließende Aspekte zur direkten kirchlichen Unterweisung

Palmers Maxime, das Ganze als Ganzes darzustellen, gilt auch für seine Ausführungen zur direkten kirchlichen Unterweisung. Überprüft man seine katechetische Konzeption daraufhin, läßt sich im Rückblick bestätigen, daß Chr. Palmer auch in diesem Bereich sein Programm in wesentlichen Teilen einlöst. Aus der Fülle der sich daraus ergebenden Aspekte und Konsequenzen sollen nur einige angedeutet werden:

- Die Intention des Ganzheitlichen verbindet Palmers Katechetik mit seiner Lehre von der indirekten kirchlichen Erziehung. Beide weisen nicht nur dieselben Strukturen auf, sie haben auch die gleichen Stärken und Schwächen.
- Innerhalb der Katechetik zeigt sich das Streben nach dem Ganzen in einer (Über-)Fülle praktisch-methodischer Anregungen. Manches, was in der neuen Religionspädagogik als wichtiges Element religionspädagogischer Praxis erkannt wird, bedeutet lediglich die Wiederkehr von Einsichten, auf die schon Palmer aufmerksam macht. Dazu gehört z. B.

822. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 310: Es soll nicht ausgeschlossen sein, daß die Kinder die beiden Hauptstücke schon im schulischen Religionsunterricht zusammen mit den drei anderen lesen, auswendig lernen und im Vorgriff auf die »kirchlichen Katechisationen« ausgelegt bekommen. Nur sollen die beiden Hauptstücke dann »rein lehrhaft«, nicht »beichtväterlich« behandelt werden.

823. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 310. Zum Katechismusunterricht im einzelnen: Palmer wünscht einen ausgeführten Katechismus (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 315), in dem neben der lutherischen Fassung »jedes Hauptmoment eines Lehrstückes . . . durch Eine Frage und Antwort vertreten sein« müßte, die jeweils wieder »jede ein Ganzes« zu bilden hätten, mit sorgfältig ausgewählten biblischen Belegstellen (ebd. S. 316). Dieser ausgeführte Katechismus wäre der »Kern« des Unterrichts. Der Unterricht selbst muß durch ein Dreifaches bestimmt sein: »a. der Stoff soll nicht in seiner dogmatischen Unmittelbarkeit dem Kinde aufgenötigt, sondern dermaßen aufgelöst werden, daß ihn das Kind nicht als Masse, sondern als Organismus in seiner Gliederung erkennt; b. er soll nicht als etwas fix und fertig Dastehendes dem Kinde gleichsam in die Tasche geschoben, sondern an die in ihm, dem Menschengenossen, selber liegenden Wurzeln angeknüpft, in seinem lebendigen Zusammenhange mit diesen, d. h. in seiner Notwendigkeit dargestellt, und c. darum auch nicht ausschließlich in der Form des dogmatisch fixierten Ausdrucks, sondern in jeder dem Kinde näher liegenden Weise vorgetragen werden, so aber, daß dadurch die kirchlich dogmatische Form nicht verändert oder überflüssig gemacht wird, sondern zuletzt als zusammenfassender Terminus in seiner Wahrheit einleuchtet. Allein näher kann nun keine allgemeine Norm für die Behandlung jedes Dogma gegeben werden« (ebd., S. 319).

seine Betonung der Funktion von Bildern, Erzählen und Poesie für die Gestaltung des Religionsunterrichtes.

- Dies Bemühen, das Ganze als Ganzes darzustellen, spiegelt sich in den Formen und Stufen des katechetischen Handelns. Sie gliedern das ausgesteckte Feld der direkten kirchlichen Unterweisung auf vielfältige Weise.
- Die ganzheitliche Intention zeigt sich im methodologischen Ansatz von Palmers Didaktik. Wie schon in seiner Erziehungslehre ist Palmer auch hier stets um differenzierte, mehrperspektivische Interpretation bemüht. Man denke etwa an die zwei Perspektiven des katechetischen Prozesses, an die beiden Stoffbereiche oder an die unterschiedliche Deutung des Memorierens. Die sich bei einem derartigen Vorgehen notwendig ergebenden Spannungen, ja Kollisionen, sind für Palmer nur scheinbar, genauer: vorläufig. Gleichsam mit dem Zauberstab der triadisch-dialektischen Methode glaubt er – im Bann der Neuentdeckung dieses methodischen Verfahrens⁸²⁴, dessen formale Schlüssigkeit mit sachlicher Richtigkeit (und Angemessenheit) gleichsetzend – alles zunächst Gegen-Stehende in eine höhere Einheit hinein auflösen zu können.
- Der Wunsch, das Ganze als Ganzes zu verstehen, prägt vor allem das Verhältnis von Palmers Katechetik zu seinem Gesamtsystem der Wirklichkeit. Alle Teilelemente der direkten kirchlichen Unterweisung empfangen – und hier erfüllt sich jene andere Forderung Palmers, die Katechetik »wieder mit theologisch-kirchlichem Geiste« zu taufen⁸²⁵ – bis in Einzelheiten hinein von diesem Gesamtsystem her Deutung und Funktion. Auch Details sind für Palmer nicht belanglos oder selbstverständlich. So sucht er etwa den »Zusammenhang« »zwischen der Frage und dem innern Wesen der Katechese« aufzuhellen, ein Unternehmen, worauf »einzugehen . . . sich die meisten Katechetiker die Mühe nicht genommen« haben⁸²⁶.

Das Ergebnis dieser engen Verzahnung von religionspädagogischer und systematischer Konzeption ist ambivalent. Chr. Palmer kann auf diese Weise die Gefahr einer inneren Beziehungslosigkeit von theologischer Theorie und pädagogischer Praxis abwehren, eine Gefahr, von der jede Religionspädagogik in Reflexion und Vollzug bedroht ist. Der Preis dafür ist allerdings hoch. Die Konzentration auf eine programmatische Mitte kostet – allen organischen Aspekten zum Trotz – den Eigenrang der Katechetik. Die Religionspädagogik ist bei Palmer lediglich Vorschattung bzw. Verlängerung systematischer Reflexion. Das bedeutet –

824. Vgl. Schulz, W., Einleitung zu F. W. J. Schelling, S. XXVII f.

825. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII.

826. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 110.

wie schon in Palmers Erziehungslehre, so auch hier – die Dominanz des Allgemeinen über das Besondere, der Sachgehalte über die persönlichen Interessen und Bedürfnisse, des Überindividuellen über das Individuelle und: – das ist gegenüber Palmers Ansatz zur direkten kirchlichen Erziehung neu – des Vergangenen bzw. der Geschichte gegenüber der aktuellen Gegenwart. Unter dem Einfluß dieser Gewichtungen wird der katechetische Ansatz Palmers in doppelter Weise überformt. Er beschreibt den Entwicklungsgang des individuellen subjektiven Glaubens als einen Weg in die Vergangenheit, sowie, scheinbar paradoxerweise, als einen Weg zur überindividuellen Religion bzw. Religiosität.

An einem – und zwar an einem zentralen! – Punkt aber durchbricht Chr. Palmer sein eigenes Postulat der Ganzheitlichkeit: im Blick auf das Verhältnis von individueller subjektiver Gläubigkeit und Persönlichkeit des Schülers. Bereits zu Beginn der Analyse von Palmers Konzeption der Katechese wurde auf eine Tatsache hingewiesen, die leicht verborgen bleiben kann⁸²⁷. Chr. Palmer bedient sich im Rahmen seiner Ausführungen zur Katechetik einer grundlegenden Distinktion Schleiermachers, der innerhalb »der Entwicklung des Christentums« »das sich zur Klarheit bringende fromme Selbstbewußtsein« von dem »sich in jedem durch alle und in allen durch jeden befriedigenden Gemeinschaftstrieb« unterscheidet⁸²⁸. Palmer hat dementsprechend nicht den jungen Menschen *in seiner Gesamtheit* im Blick, sondern nur, soweit er ein sich bildendes gläubiges Selbstbewußtsein darstellt. Die direkte kirchliche Unterweisung befaßt sich strenggenommen nicht mit dem Kind, sondern mit »dem kindlichen Geiste«⁸²⁹, nicht mit der gesamten Persönlichkeit des Jugendlichen, sondern mit dessen merkwürdig konturlos, gleichsam schwebend vorgestelltem *Wesen des sich bildenden subjektiven Glaubens*.

Es müssen sehr gewichtige Gründe sein, die Palmer zu einer derartigen Spaltung zwischen subjektiver Gläubigkeit und glaubender Persönlichkeit veranlassen. Ihnen muß im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird sich zeigen, daß diese Unterscheidung der Konzeption Palmers eine Dynamik, eine dialektische Spannung verleiht, die auf zwei Ebenen zur Auflösung drängt: Im Bereich der Religionspädagogik und im Bereich der Systematik.

827. Siehe oben S. 120.

828. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 63.

829. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 126; Sperrung nicht im Original.

3.3.4. Die direkte kirchliche Erziehung in Schule und Kirche

(1) Charakteristik der direkten kirchlichen Erziehung

(1.1) Die Stellung im System

Die – im Blick auf die Bedeutung dieses Bereiches relativ knapp gehaltenen⁸³⁰ – Ausführungen von Chr. Palmer zur direkten kirchlichen Erziehung lassen über die verschiedenen Auflagen seiner »Katechetik« hinweg eine auffallende Unruhe in der Argumentationsführung erkennen. Den weitaus überwiegenden Teil des Werkes hat Chr. Palmer (sieht man von dem aus enzyklopädischen Gründen seit der 3. Auflage herausgenommenen Kapitel »Kind und Religion« ab) lediglich zuweilen leicht überarbeitet. Innerhalb der Ausführungen zur direkten kirchlichen Unterweisung behält Chr. Palmer zwar seine Grundposition bei, nimmt jedoch immer neue Änderungen in Gruppierung und Darstellung der Sachgehalte vor⁸³¹. In diesen Veränderungen findet *auch* die um die Mitte des 19. Jahrhunderts immer stärker aufkommende Diskussion um Konfirmation bzw. Abendmahlszulassung⁸³² ihren Niederschlag. Sie sind aber nicht *nur* gewissermaßen außen gesteuert. Sie sind zugleich Folge innerer Spannungen des Ansatzes von Chr. Palmer.

Zur Einführung in Palmers Konzeption der direkten kirchlichen Erziehung ist es notwendig, bei den Ausführungen zu seiner Verhältnisbestimmung der drei Bereiche kirchlichen Handelns am jungen Menschen einzusetzen⁸³³ und die dort in Vorgriff getroffenen Feststellungen auf zwei Ebenen zu präzisieren: a) auf der Ebene theoretischer Reflexion, b) auf der der praktischen Durchführung.

Zu a)

Die direkte kirchliche Erziehung bildet in Palmers System die Synthese der beiden anderen Formen kirchlichen Handelns am jungen Menschen. Synthese aber bedeutet gegenüber These und Antithese stets Identität und Nicht-Identität, also Übereinstimmung und Gegensatz zugleich. Palmer gewinnt beide Beziehungsverhältnisse durch Variationen bei Subjekt und Objekt des pädagogischen bzw. katechetischen Prozesses.

830. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 536–643; ders., *Art. Kirche*, S. 15–21.

831. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 604 ff; 3. Aufl., S. 573 ff; 4. Aufl., S. 592 ff; 6. Aufl., S. 619 ff.

832. Vgl. u. a. Hofmann, J. Chr. K. v., *Der Streit der Kirche in Mecklenburg*, Kirchenblatt 1845, 1. Jg., S. 255 ff; Höfling, J., *Sakrament der Taufe*, Bd. 2; Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*; Harnack, Th., *Die freie lutherische Volkskirche*, Erlangen 1870; dazu: Hauschildt, K., *Zur Geschichte und Diskussion der Konfirmationsfrage vom Pietismus bis zum 20. Jahrhundert*, in: *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, hrsg. von K. Frör, München 1959, S. 43–73, bes. S. 51, 54 ff.

833. Siehe oben S. 63 ff.

Bei der Relationsbestimmung zwischen indirekter und direkter kirchlicher Erziehung wechselt nach Palmer unter Konstanz des Objektes, d. h. des Kindes in seiner realen Erscheinungsform, das *Subjekt*. An die Stelle von Haus und Schule, den indirekten Erscheinungsformen von Kirche, treten ihre direkten Organe. Bei der Relationsbestimmung zwischen direkter kirchlicher Unterweisung und Erziehung wechselt unter Konstanz des Subjektes, d. h. der direkten kirchlichen Organe, das *Objekt*: Unter Aufnahme der für den Deutschen Idealismus ebenso⁸³⁴ wie etwa für Schleiermacher⁸³⁵ konstitutiven Unterscheidung von (innerem) Wesen und (äußerer) Erscheinung⁸³⁶ tritt an die Stelle der Gläubigkeit des Kindes als dessen inneren Wesens die kirchliche Persönlichkeit als dessen äußere, reale Ausprägung.

Mit dieser Verhältnisbestimmung erhält Chr. Palmer nicht nur eine klare Strukturierung der Relation der drei Bereiche kirchlichen Handelns. Sie bildet gleichzeitig eine erste Antwort auf die am Ende des letzten Abschnittes gestellte Frage. In der Beschränkung der katechetischen Unterweisung auf den subjektiven Glauben bzw. auf die subjektive Gläubigkeit des Kindes spiegelt sich eine enzyklopädisch-systembedingte Prämisse.

Zu b)

Im Blick auf die praktische Durchführung wurde bereits darauf hingewiesen, daß Chr. Palmer die drei Bereiche keilförmig, mit der direkten kirchlichen Erziehung als Spitze, anordnet⁸³⁷. Diese Feststellung muß nun präzisiert werden. Palmer pflöpft die direkt-kirchliche Erziehung nicht einfach den beiden anderen Bereichen auf. Er würde das als unorganisch empfinden. Palmer setzt keine abrupten Übergänge, sondern nimmt lediglich Schwerpunktverlagerungen vor. Wenn auch zunächst die beiden anderen Formen kirchlichen Handelns dominieren, so läuft doch von Anfang an die direkte kirchliche Erziehung gewissermaßen als ihre Mittelachse mit. Sie begleitet sie implizit, sofern Elemente von ihr ebenso in der indirekten Erziehung enthalten sind⁸³⁸ wie in der direkten kirchlichen Unterweisung⁸³⁹; explizit, sofern etwa schon das kleine Kind an den

834. Vgl. z. B. Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, Tübingen 15. Aufl. 1957, S. 524 ff (zu Schelling).

835. Z. B. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube*, S. 5 ff; ders., *Die christliche Sitte*, S. 367; vgl. Zetzschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 6 ff, 25 ff, 293, 301 u. ö.

836. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 538.

837. Siehe oben S. 64 f.

838. Z. B. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 38 ff, bes. 46, 126 f, 538; ders., *Art. Kirche*, S. 22.

839. Innerhalb der direkten kirchlichen Unterweisung wirken Lehrstoff, Persönlichkeit des Lehrers und die allgemeine Schulzucht erzieherisch (Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 36–38).

Äußerungen gemeinsamen kirchlichen Lebens teilhaben soll und kann⁸⁴⁰.

Gegen Ende des gesamten kirchlichen Handelns am jungen Menschen schlägt diese Gewichtsverteilung ins Gegenteil um. Nun dominiert die direkte kirchliche Erziehung. Sie wird dabei einerseits von den beiden anderen Formen kirchlichen Handelns flankiert, sofern diese ebenfalls bis zum Abschluß des kirchlichen Handelns am jungen Menschen weitergeführt werden⁸⁴¹. Andererseits nimmt sie Strukturen und Ziele von indirekter kirchlicher Erziehung und direkter kirchlicher Unterweisung auf:

(1.2) Elemente der direkten kirchlichen Erziehung

Die direkte kirchliche Erziehung dient (gleich der indirekten Erziehung) der Zucht der Wahrheit und der Zucht der Liebe. Sie enthält gleich der direkten kirchlichen Unterweisung erzieherische wie unterrichtliche Momente. Entsprechende »Mittel der Belehrung« bzw. Elemente der »Angewöhnung an das kirchliche Leben«⁸⁴² finden sich u. a. in der Kinderlehre⁸⁴³, in der Vorbereitung zur Teilnahme am Gemeindegottesdienst⁸⁴⁴ und im Konfirmandenunterricht⁸⁴⁵. Sie alle aber, Liebe und Wahrheit, Angewöhnung und Belehrung, will Chr. Palmer innerhalb der direkten kirchlichen Erziehung aufgehoben wissen in ein höheres Drittes⁸⁴⁶. Er findet es (Bezug zur Erweckungsbewegung!) in dem, was – man ignoriere die abwertende Tendenz, die spätere Zeiten mit dem Begriff verbunden haben – C. Harms⁸⁴⁷ und ähnlich J. T. Beck⁸⁴⁸ unter beichtvä-

840. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 579.

841. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 219; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 311 f.

842. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 127.

843. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 558–565, 561: »Wenn Exekutionen nötig werden, um die Ordnung zu wahren, so sind sie« allerdings »den Tag nachher in der Schule zu vollziehen«.

844. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 585 ff (vor allem im Zusammenhang der Einführung in die Kirchenlieder) – 593 (wobei u. a. die Lieder »durch harten Zwang« zu lernen sind).

845. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598 f., 611–620.

846. Auch dies Dritte ist, wie die gesamte direkte kirchliche Erziehung, in Ansätzen schon in der direkten kirchlichen Unterweisung gegenwärtig: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 564.

847. Harms, C., Pastoraltheologie in Reden an Theologie Studierende, Kiel 1830 (3. Aufl. 1878), I, S. 12: »Wir sollen lehren, ja, doch nicht sowohl lehren, . . . sondern . . . erbauen . . . in das vielleicht noch tote Holz der Religionskenntnisse den Saft des Lebens bringen, den Kopf zum Herzen bringen . . .«

848. Chr. Palmer, Katechetik, 2. Aufl., S. 612 zit. ein Manuskript von J. T. Beck zum Konfirmanden-Unterricht.

terlich-seelsorgerlicher Erbauung verstehen⁸⁴⁹. Palmers Feststellung zum Konfirmandenunterricht gilt sinngemäß für seine Interpretation *aller* Stationen direkter kirchlicher Erziehung: »Soll . . . das Herz, der herangereifte Wille des Kindes bearbeitet und für das Evangelium, für die Gnadenleitung des heil. Geistes auf immer gewonnen werden, so muß auch das Geschäft des Katecheten« (das Lehren nicht aus – sondern einschließend!) »weit mehr ein *Erbauen* sein als ein Lehren«⁸⁵⁰. »Also« – und damit leitet Palmer, seiner Tendenz zu gleitenden Übergängen entsprechend, bereits zur pastoralen Arbeit an den Gliedern der Gemeinde über – »mit Einem Wort, hier ist eine *Seelsorgearbeit* uns befohlen; der Katechet tritt von seinem Posten nicht ab, ohne zuvor noch die Seelsorge begonnen, für sie einen Grund gelegt zu haben. Hierzu ist . . . notwendig, daß sich zwischen dem Katecheten und den Kindern ein schönes, persönliches Verhältnis der Liebe und des Vertrauens bilde«⁸⁵¹.

Parallel zu den *Strukturen* finden nun auch die *Ziele* der indirekten kirchlichen Erziehung und der direkten kirchlichen Unterweisung ihre Synthese und damit ihre Erfüllung.

Bei der Zielbestimmung folgt Chr. Palmer dem Theoriemodell des Verhältnisses von indirekter kirchlicher Erziehung, direkter kirchlicher Unterweisung und direkter kirchlicher Erziehung. Wie das Objekt des letzten Bereiches mit dem des ersten identisch, dem des zweiten jedoch polar entgegengesetzt ist, so führen die Ziele der direkten kirchlichen Erziehung die der indirekten weiter, während sie zu denen der Unterweisung im Gegensatz stehen. Aus dieser doppelten Relation gewinnt Palmer für die direkte kirchliche Erziehung ein Bündel sich teils ergänzender, teils verstärkender Aufgaben. Dabei sind je drei von der kirchlichen Unterweisung und drei von der indirekten kirchlichen Erziehung geprägte Zielperspektiven zu unterscheiden.

(1.2.1) Zielperspektiven aus dem Bereich der direkten kirchlichen Unterweisung

Während bei der Unterweisung alles Gewicht auf der (konstanten) *Lehre* zu liegen hat, muß die direkte kirchliche Erziehung – unter Aufnahme eines Gedankens von Schleiermacher⁸⁵² – zum (variablen) kirchlichen *Leben* führen. Das »ist ausgemacht, wir gewinnen wenig oder nichts, wenn nicht *der Jugend* dies Leben eingepflanzt wird . . . Kirchliches Leben,

849. G. v. Zezschwitz führt diese Intention weiter: Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 398, 448 u. ö.

850. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 611.

851. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 612; zum Ganzen: S. 57, 563 f, 571, 576, 597, 611 ff.

852. Schleiermacher, F., *Kurze Darstellung*, S. 62 f.

darin liegt für's Erste, daß die Religion ein Leben sei, nicht einseitig ein Wissen – eben insofern ist dieser Gegenstand ein, das kirchliche Wissen oder die Lehre ergänzender Teil einer evangelischen Katechetik⁸⁵³. – Kirchliches Leben aber, und in diesem Zusammenhang setzt Chr. Palmer in auffallender Weise eine von Schleiermachers beiden Determinanten kirchlichen Lebens absolut⁸⁵⁴, ereignet sich *nur* im Kultus. Dieser findet auf drei sich überschneidenden Ebenen statt:

- Zunächst im *individuellen Bereich* (Zielperspektive I): Zur näheren Bestimmung des individuell-kultischen Lebens setzt Chr. Palmer noch einmal bei der Distinktion Wesen-Erscheinung ein. Zunächst hat der individuell-subjektive Glaube zur prägenden Macht der ganzen Persönlichkeit des jungen Menschen zu werden. Der Glaube darf nicht nur im »Wissen« verharren, sondern muß »in's persönliche Sein aufgenommen« werden, »Eins werden mit unserem innersten Wesen«⁸⁵⁵. Anschließend aber muß diesem »in sich Einkehren« ein »nach außen-hin Darstellen« folgen⁸⁵⁶. Dies geschieht in der »Andacht«, dem »unmittelbaren(s), aber bewußten(s) Leben des Menschenherzens in Gott«, in der sich mein »persönliches(n) Bewußtsein(s)« *und zugleich* »mein innerstes persönliches Sein« einem Überirdischen zuwendet⁸⁵⁷.
- Dann im *überindividuellen Lebensbereich* der Kollektivperson Kirche (Zielperspektive II). Leben gibt es (organisches Denken!)⁸⁵⁸ nicht in der Vereinzelung, sondern nur in Gemeinschaft. »Zum kirchlichen Leben gehört also erstlich, daß das religiöse Leben ein gemeinsames werde und als solches sich darstelle, und zweitens, daß dieses geschehe in der Form der Kirche«⁸⁵⁹. Kirchliche Erziehung bedeutet demnach, »daß die Jugend in das Leben der Kirche . . . hineinwachsen und so die Religiosität des Einzelnen mit der gemein-(S. 46)samen Religiosität in

853. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 536, vgl. ebd.; zum Gegensatz konstante Lehre – Variabilität des kirchlichen Lebens im Kultus vgl. ebd., S. 82.

854. Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 64: »Auf der Seite des kirchlichen Lebens sondern sich wiederum die Entwicklung des Kultus . . . und die Entwicklung der Sitte.«

855. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 536. Chr. Palmer fährt fort: » . . . so daß dieses ohne sie gar nicht bestehend gedacht werden kann. Und wie Alles . . . entweder wohl- oder wehtuend auf unser leibliches Leben wirkt, (S. 536) so auch wird, wo die Religion ein Leben geworden ist, Alles, was zu dem Menschen in Beziehung tritt, unmittelbar ihn auch religiös berühren.« Dieser Gedanke wird von Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 360 aufgenommen.

856. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 537.

857. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 540.

858. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46.

859. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 537; vgl. S. 47.

den Formen, worin sich diese ausprägt, zusammenschließen soll«: im Gemeindegottesdienst⁸⁶⁰.

- Schließlich in jenem Moment, in dem sich individueller mit überindividuellem Kultus verbindet, in Konfirmation und erstem Abendmahl (Zielperspektive III). Kirchliche Erziehung faßt hier den individuellen wie den überindividuellen Bereich in gleichem Maß zusammen. Sie schließt sich »unmittelbar an das Sakrament« an, »das, wie es ein Akt unmittelbarer Frömmigkeit, subjektiver Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott ist, so doch zugleich ein kirchlicher Akt, ja der Höhepunkt alles Kultus bleibt«⁸⁶¹.

(1.2.2) Zielperspektiven aus dem Bereich der indirekten kirchlichen Erziehung

Daneben müssen die zentralen Zielbereiche der indirekten kirchlichen Erziehung weitergeführt werden.

- Im überindividuellen Bereich handelt es sich dabei – noch einmal – um Erziehung zur *Kirche*. Chr. Palmer entfaltet sie in seinem für Schmidts Enzyklopädie geschriebenen gleichnamigen Artikel. Die in ihm angesprochenen Aufgaben weisen nur scheinbar Überschneidungen zur kirchlichen Erziehung innerhalb der ersten drei Zielperspektiven auf. Im Gegenteil, die Ausführungen im Artikel Kirche erwecken den Eindruck, als wolle Palmer damit jene Einengung der kirchlichen Erziehung auf den kultischen Bereich korrigieren, die für seine Katechetik charakteristisch ist. Er greift auf die – Lösungsmodell I!⁸⁶² – bereits früher entwickelte Vorstellung von der Kirche als einer Universalkategorie der Wirklichkeit zurück. Kirche, das heißt nun wieder nicht (nur) Ort kultischen Erlebens, sondern die *die ganze Wirklichkeit umspannende Lebensform*. Zu ihrer Interpretation greift Palmer erneut auf die Ideal-Real-Distinktion zurück. Die Kirche als Universalkategorie der Wirklichkeit gliedert sich demnach in Wesen und Erscheinung, bzw. in das »Christliche und das Kirchliche«⁸⁶³. Die Erziehung zur

860. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46 f; S. 538 f: . . . »die Erziehung zum kirchlichen Leben muß darauf hinarbeiten, daß die Jugend in den (S. 538) Gottesdienst, wie die Gemeinde ihn feiert, eingeführt und zubereitet werde, denselben nicht als tote Zeremonie nur mitzumachen, sondern darin zu leben, ihn als eine Lebensfunktion zu feiern.« Vgl. S. 538.

861. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 600.

862. Siehe oben S. 51 ff.

863. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16: »Allein, wie an sich selbst das Christliche und das Kirchliche in Wahrheit eben nicht identisch sind, sondern das letztere immer noch solches mitenthält, was der christlichen Idee . . . inadäquat ist. . .«; dazu: Harnack, Th., Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnberg 1862 (Neudruck Gütersloh 1934), S. 34.

Kirche hat damit stets zwei Zielbereiche, einen indirekten (Zielperspektive IV; nur intentional, sofern das Christliche immer nur »in, mit und unter« dem kirchlichen Gegenstand von Erziehung sein kann) und einen direkten (Zielperspektive V).

Der direkte Zielbereich teilt sich wieder in fünf Teilaspekte:

1. »Im engsten Sinne verstanden« heißt direkte kirchliche Erziehung »die Erziehung des künftigen Geistlichen, eine Erziehung nicht zur bloßen Mitgliedschaft, sondern zum Kirchendienst als Amt und Lebensberuf«.
2. Es ist darauf hinzuwirken, daß der junge Mensch »nicht damit schon vollständig befriedigt ist, seines eigenen Heils gewiß zu sein, sondern daß in seinem Heilsbewußtsein zugleich der Gemeinschaftstrieb lebendig ist«.
3. Es ist dafür Sorge zu tragen, daß der Schüler den Gemeinschaftstrieb »nicht auf eigenmächtige und eigenwillige, d. h. separistische Art befriedigt« (Subjekt-Objekt-Relation IV!), sondern sich zu der Kirche bekennt, die ihn in ihrer Mitte aufgezogen hat⁸⁶⁴.
4. Neben der »fleißige(n) und herzliche(n) Teilnahme« an Gottesdienst und Sakrament soll der junge Mensch dazu gebracht werden, daß er für »die Interessen« seiner Kirche »nach innen und außen mit lebhaftem Patriotismus Partei nimmt«⁸⁶⁵. Die Betonung des kirchlichen Patriotismus erscheint – der Staat ist aus der direkten kirchlichen Erziehung ausgeschaltet! – aus der Perspektive der Kirche als Universalkategorie heraus als sachgerecht. Dennoch sollte man nicht zu selbstverständlich über dieses Erziehungsziel hinweggehen. Es ist nach zwei Seiten hin bemerkenswert. Zum einen spiegelt sich in der Pflege der kirchlichen Heimatliebe⁸⁶⁶ jene über die Stellung der Kirche im System hinausgehende persönlich-emotionale Bindung an die Kirche, die für das »Wiedererwachen des evangelischen Lebens« nach 1817 charakteristisch ist⁸⁶⁷. Zum anderen bereitet Palmer mit der Forderung eines kirchlichen Patriotismus innerhalb der Religionspädagogik den Boden für einen späteren Übergang vom kirchlichen zum nationalen Patriotismus vor⁸⁶⁸.

864. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 15.

865. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16.

866. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 17.

867. Thomasius, G., Das Wiedererwachen des evang. Lebens; Löhe, W., Drei Bücher von der Kirche; Harnack, Th., Die Grundbekenntnisse der evang.-luth. Kirche, Dorpat 1845, Vorwort; Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. X; Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 628.

868. Dazu: Harnack, Th., Die freie luth. Volkskirche, S. 157 ff; vgl. z. B. Niebergall, F., Welches ist die beste Religion, Halle 1905, S. 57, 70, 75; ders., Der neue Religionsun-

5. Schließlich hat die Erziehung den Jugendlichen zur Mithilfe an der Kirche zu motivieren, daß deren »Schäden, so weit dies in menschlicher Macht liegt, geheilt, und, so weit sie in dieser Welt oder unter gegebenen Verhältnissen unvermeidlich sind, zwar nicht geleugnet oder gleißnerisch beschönigt, aber bei allem Zugestehen in Geduld ertragen werden«⁸⁶⁹.
- Im individuellen Bereich muß die direkte kirchliche Erziehung den Prozeß der Vereinigung des Jugendlichen mit Christus, dem Prinzeps des Glaubens, zu Ende führen⁸⁷⁰ (Zielperspektive VI). Dabei konvergiert die Bereitschaft des Jugendlichen zur »Vereinigung mit dem Herrn selbst«⁸⁷¹ mit der Gnadengabe Gottes im Altarsakrament. Wie Gott den Menschen als »Eins mit Christo betrachtet«, so muß auch der Heranwachsende zum Entschluß kommen, »Eins mit Christo zu sein«. Dazu »bedarf es des wahren und lebendigen Glaubens; durch diesen schließen wir uns so innig an Christus an, daß alles, was sein ist, auch unser wird«⁸⁷².

(1.3) Konsequenzen für das Verständnis der direkten kirchlichen Erziehung

Aus der Stellung und aus den Elementen der direkten kirchlichen Erziehung ergeben sich für deren Verständnis im wesentlichen drei Konsequenzen:

- Die Anordnung der drei Bereiche kirchlichen Handelns am jungen Menschen schließt mit ein, daß nun innerhalb der direkten kirchlichen Erziehung alle Linien auf einen »Punkt Omega« zulaufen. Wenn auch Chr. Palmer, den faktischen Verhältnissen folgend, Bekenntnis, Einsegnung und Abendmahlsgenuß jeweils getrennt behandelt, so sind sie für ihn doch⁸⁷³ »in wesentlicher Einheit« zu denken⁸⁷⁴. Sie verkörpern gemeinsam jenen Akt, in dem sich Kind, Kirche und Christus zueinan-

terricht, Langensalza 1922, 2. Aufl., 1925, S. 107 ff, 146 f u. ö.; Eger, K., Evangelischer Glaube in der Welt von heute, Leipzig 1937, S. 152 f.

869. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16.

870. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290, dazu oben S. 80; vgl. schon das Werk des mit Schelling befreundeten Graser, J. B., Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung, 1811. Parallel zum Ansatz von Chr. Palmer: Baur, G., Geschichte der Pädagogik, in: Enzyklopädie, Bd. 5, Gotha 1866, S. 709-796, S. 795.

871. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 641.

872. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 633; vgl. 620.

873. Daran ändert nichts, daß Chr. Palmer die ganze Passage, in der er in der 2. Auflage seiner Katechetik diesen Zusammenhang behandelt, ab der 3. Auflage (im Rahmen einer thematischen Straffung) streicht.

874. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 601; vgl. ebd., S. 601 f.

der *bekennen*⁸⁷⁵, genauer: (im Sinne einer Wendung G. v. Zezschwitz)⁸⁷⁶ als miteinander identisch *erkennen*.

- Th. Harnack stellt 1882 mit Nachdruck fest: Jeder Christ ist »ein werdender, keiner ein fertiger; jeder bleibt da ein Katechumen des heiligen Geistes und Wortes Gottes sein Lebenlang, und insofern kommt Niemand aus dem Katechumenat heraus«⁸⁷⁷. Im Gegensatz dazu ist für Palmer mit dem Akt wechselseitigen Bekennens bzw. Erkennens nicht nur der Bereich der direkten kirchlichen Erziehung, sondern darüber hinaus der des *gesamten* unterweisenden und erziehenden Handelns der Kirche zeitlich klar begrenzt. Setzt sich nach Palmer die Kirche als Gemeinde aus denen zusammen, deren individuell-subjektiver Glaube voll entwickelt ist, so ist das Ende des Katechumenats mit dem Eintritt in die Gemeinde identisch. Erziehung *zur* Kirche ist damit bei Palmer Erziehung *vor* der Kirche⁸⁷⁸.
- Anordnung und Zielsetzung der direkten kirchlichen Erziehung legen es nahe, daß Palmers Konzept das Prinzip fortlaufender Steigerung in sich trägt. Kirchliches Handeln würde dann – nur wenig später wird die Katechetik Zezschwitzs einen eindrucksvollen Beleg dafür liefern⁸⁷⁹ – eine immer höhere Intensitätsstufe erreichen. Dabei müßte es, je näher es seinem Abschluß kommt, eine qualitative Veränderung erfahren, die die üblichen Mittel (und Möglichkeiten!) von Unterweisung und Erziehung hinter sich läßt.

Mißt man die Ausführungen Palmers an diesen Erwartungen, so zeigt sich ein (auf den ersten Blick) merkwürdig widersprüchlicher Befund. Auf der einen Seite forciert Chr. Palmer die Intensität des kirchlichen Erziehungshandelns ständig. Er geht schließlich so weit, zu fordern, die Kinder sollten »so in Zucht genommen werden, daß sie von allem Zerstreuten, von schlimmer Kameradschaft, (S. 598) ja selbst von dem täglichen

875. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 601.

876. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 293: Die Menschen werden im Laufe ihres Entwicklungsganges ein vollkommenes »Geschlecht«, das sich »in Gott und Gotte als seinem Schöpfer gegenüber« »erkennt«; vgl. Schelling, F. W. J., System, S. 262 ff.

877. Harnack, Th., Katechetik und Erklärung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers, Bd. 1, Erlangen 1882, S. 8. Eine Mittelstellung zwischen Chr. Palmer und Th. Harnack nimmt G. v. Zezschwitz ein, der im Blick auf die »subjektive(n) Glaubensvollkommenheit« keine Grenze festlegen möchte, durch das Sakrament des Abendmahls jedoch eine »scheidende Grenze« gegeben sieht (Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 265).

878. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 57, 621; 3. Aufl., S. 624: »Dem Begriff der Katechese zu Folge schließt sie sich mit Konfirmation und Kommunion ab.« Dennoch bringt Chr. Palmer ab dieser Auflage der Katechetik – eigentlich systemwidrig! – einen Abschnitt »Katechese für die Konfirmierten«.

879. Vgl. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 397 ff, bes. 441 ff.

Getreibe im Hause nicht nur *abgemahnt*, sondern faktisch *abgehalten*, und dagegen in ein evangelisch-geregeltes, sozusagen kanonisches Leben versetzt würden, das durch täglichen Umgang mit dem Worte Gottes, durch Gebet, Gesang und Unterredung, also mit Einem Worte durch Askese den Grund zu bleibendem Ernst in christlicher Gesinnung und Heiligung legen müßte«. Auch wenn das alles, »wir wissen es wohl«, für Palmer »fromme Wünsche« bleiben müssen, so ist seiner Meinung nach »ebenso gewiß . . ., daß auf diese Weise allein die Kirche ihre Aufgabe vollständig lösen und das, was sie angefangen, zur Vollendung bringen könnte«⁸⁸⁰. In diesem Sinn möchte Palmer dennoch die jungen Menschen »mahnen, warnen, bitten«, daß sie durch »Beten, Wachen, Selbstverleugnen zur »Hingabe an Gott« bereit werden«⁸⁸¹. – Auf der anderen Seite sind deutliche Anzeichen dafür vorhanden, daß Chr. Palmer bestrebt ist, einer Übersteigerung der direkten kirchlichen Erziehung gegenzusteuern. So findet sich sein Hinweis, »es tut not und jetzt eben dreifach not, daß *die Lehre, die Lehre* nicht vergessen« werde⁸⁸², gerade im Rahmen seiner Ausführungen zur kirchlichen Erziehung. So warnt Chr. Palmer im Zusammenhang mit dem Konfirmandenunterricht vor »allem(s) peinliche(n) Pressen, was die Kinder vom Standpunkte der Erbauung zurückwerfen würde«⁸⁸³.

Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches liegt in Palmers Interpretation der Konfirmation bzw. des Abschlusses des kirchlichen Handelns am jungen Menschen.

(2) Konfirmation und Abschluß des kirchlichen Handelns am jungen Menschen

G. v. Zezschwitz unterscheidet, z. T. nach Vorarbeiten von J. Höfling und Th. Kliefoth, vier Deutungen der Konfirmation⁸⁸⁴:

– die *pietistische (Spenerische)*, mit »*Bekehrung*«⁸⁸⁵ bzw. »*subjektive(r) Taufbundeserneuerung*« als Mittelpunkt⁸⁸⁶;

880. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598 f; zur Stelle vgl. Anm. 873; ferner: Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 450 ff.

881. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 624.

882. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 569.

883. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 614.

884. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 594 ff.

885. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 612.

886. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 613; dazu: Spener, J. Ph., Theologische Bedenken, Bd. 1-4, Halle 1700-1702, Bd. 4, S. 255 ff; Zezschwitz über diese Deutung der Konfirmation: » . . . relatives Verdienst, aber ebenso . . . verderbliche Einseitigkeit« (Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 613; vgl. S. 590); gleicherweise Harnack, Th., Katechetik, I, S. 185.

- die *katechetische*, mit Schwerpunkt auf Katechismusexamen, Bekenntnis und Fürbitte⁸⁸⁷;
- die *sakramentale*, mit »Vorstellung einer göttlichen Gabe und Wirkung spezifischer Art«⁸⁸⁸ durch »*Handauflegung*«⁸⁸⁹; sowie
- die *kirchenrechtliche*, mit besonderer Betonung der »Gliedschaft an der organisierten Gemeinde«⁸⁹⁰.

Chr. Palmer übernimmt diese Klassifikation⁸⁹¹. Dabei lehnt er das sakramentale Verständnis aus *theologischen Gründen* ab. Es ist seiner Meinung nach »gar keine evangelische Auffassung, sondern eine katholisierende Verengung alles evangelischen Begriffes von einem Sakrament«⁸⁹². Dementsprechend bezieht Chr. Palmer in den späteren Auflagen seiner Katechetik immer stärker Front gegen den Entwurf von G. v. Zezschwitz⁸⁹³. Konnte er zunächst – in Anlehnung an C. Harms⁸⁹⁴ bzw. im Sinne v. Hofmanns⁸⁹⁵ – noch davon sprechen, daß das Kind durch die Konfirmation »zu einem Dienste, zur militia Christi, zum geistlichen Priestertum« berufen wird⁸⁹⁶, so rückt er später davon ab, da man im Lager der sakramentalen Konfirmationsdeutung »nun die Firmung als Weihe zu einem kirchlichen Dienst, zur militia Christi, zum Zeugenberuf oder wie das sonst noch bezeichnet werden will . . . betrachten« möchte⁸⁹⁷.

Daneben spricht sich Chr. Palmer aus *systematisch-encyklopädischen Gründen* sowohl gegen die katechetische als auch gegen die kirchenrechtliche Deutung der Konfirmation aus, da beide keine eigenständigen Positionen darstellen. Sie sind vielmehr zusammenzusehen⁸⁹⁸; »denn das

887. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 594 f; vgl. Höfling, J., *Sakrament der Taufe*, Bd. 2, S. 348. Dafür Th. Harnack (*Katechetik*, I, S. 179 ff), dagegen G. v. Zezschwitz (*Der Katechumenat*, S. 591).

888. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 597.

889. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 598; vertreten u. a. von Vilmar, A., *Unsere gegenwärtige Amtspraxis und die Stürme der nächsten Zeit*. 2. Die Konfirmation, in: *Pastoraltheologische Blätter*, Bd. 2, 1862, S. 10-18, bes. 16; und Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 636 ff, bes. 639, 644, 652 ff; dagegen: Harnack, Th., *Katechetik*, I, S. 182, 185.

890. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 597 ff; besonders im Bereich der reformierten Kirche vertreten.

891. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. 619 ff.

892. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. 620.

893. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. 605, 614 ff, 618, 627.

894. Harms, C., *Pastoraltheologie*, I, S. 12.

895. Dazu: Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 637.

896. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 603.

897. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. 616.

898. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. 621.

Bekenntnis ist das Ziel und der Abschluß des Katechumenats, und die Einsegnung ist Aufnahme in den Vollgenuß der Rechte der Gemeinde, was sofort durch die Kommunion zum tatsächlichen Vollzuge kommt«⁸⁹⁹.

So findet Chr. Palmer im Ansatz Speners⁹⁰⁰ die höchste Legitimation⁹⁰¹. Dessen sieben Funktionen der Konfirmation⁹⁰² in der für ihn so typischen Art in eine Triade umschmelzend, definiert Palmer »hiernach . . . die Konfirmation 1)« als »eine Erinnerung an den Taufbund; 2)« als »ein Bekenntnis christlicher Lehre und Gesinnung, das zugleich zur Forterhaltung derselben in der Gemeinde dient, und zwar in bestimmter, kirchlicher Fassung zur Unterscheidung von allem Irrglauben; 3)« als »eine Präsentation der Kinder vor der Gemeinde, in deren Fürbitte sie empfohlen werden«⁹⁰³.

Doch Chr. Palmer identifiziert sich nicht völlig mit der Haltung Speners. Das ist auch nicht möglich. Speners Ansatz kann ihm, um es mit einem Bild zu sagen, bestenfalls nur die Fassade bieten. Das eigentliche Gebäude aber wird von den Maßen der systematischen Konzeption Palmers her bestimmt. Von ihr erhält Palmers Interpretation der Konfirmation bzw. des Katechumenatsabschlusses einen eigenen, einen eigenständigen Charakter.

- Eine erste Vorgabe ist *methodologischer Art*. Auch hier folgt Chr. Palmer der Methode der mehrperspektivischen Interpretation bzw. der »doppelten Spur«. Während er sie im Rahmen der direkten kirchlichen Unterweisung meist so einsetzt, daß er das Zusammenspiel der Linien in ein Nacheinander auflöst⁹⁰⁴, muß er nun, am Abschluß des Katechumenats, notwendig die verschiedenen Spuren jeweils ineinander sehen. Polare Spannungen, ja duale Gegensätze in der Deutung der Konfirmation sind dann – und nun findet das bei den Konsequen-

899. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 622.

900. Palmer macht die Einschränkung, daß Speners Deutung (wie übrigens auch die der Reformatoren) eine zu geringe »Beziehung auf's erste Abendmahl« habe (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 607; vgl. 607 f), die allerdings leicht zu ergänzen sei (ebd., S. 608).

901. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 604 ff, 6. Aufl., S. 622.

902. Taufferinnerung, öffentliches Bekenntnis, Katechismusexamen, Absage an Irrlehren, Mahnung zur Beständigkeit, Fürbitte durch Gemeinde, Handauflegung als bloße Zeremonie (Spener, J. Ph., Theologische Bedenken IV, S. 255 ff).

903. Diese Definition bleibt über die Auflagen der Katechetik hinweg erstaunlich konstant, sieht man von verdeutlichenden Zusätzen ab. Der wichtigste betrifft die (ursprünglich nicht erwähnte) Handauflegung. Palmer greift auf einen Gedanken Schleiermachers zurück (Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 296 f), wonach sich dadurch die Fürbitte »gleichsam individualisiert« (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 625).

904. Siehe oben S. 140.

zen der direkten kirchlichen Erziehung angesprochene Phänomen der Widersprüche seine Erklärung – nicht Zeichen systematischer Schwäche von Chr. Palmer, sondern eben notwendige Konsequenzen seines Ansatzes. (Wobei allerdings zu fragen ist, ob er diese Gegensätze auch ausbalancieren kann).

- Eine zweite Vorgabe besteht – nun inhaltlicher Art – in der *Spannung von Besonderem und Allgemeinem*. Chr. Palmer versucht sie dadurch festzuhalten, daß er beide Formen jeweils verschiedenen Ebenen zuweist. So sehr die Konfirmation bedeutet, daß der junge Christ innerhalb der universalen Christenheit in eine Sonderkirche aufgenommen wird⁹⁰⁵, so sehr ist diese Sonderkirche *in sich* eine allgemeine. Chr. Palmer hält daher von allen Reformvorschlägen Distanz, die mit Konfirmation und Erstkommunion innerkirchliche Scheidungen verbinden (v. Hofmann, G. v. Zezschwitz, Th. Harnack, J. H. Wichern)⁹⁰⁶.
- Damit eng verbunden ist eine dritte Vorgabe, die *Subjekt-Objekt-Deutungsebene II*⁹⁰⁷. Nach ihr vollzieht sich die Genese des subjektiven Glaubens in der Konvergenz von individuellen und überindividuellen Glaubensformen. Beide Seiten sind dabei (notwendig! Konvergenz!) einerseits gleichrangig, andererseits in ihrer Entwicklung aufeinander bezogen. Daraus ergeben sich für die Interpretation der Konfirmation zwei Konsequenzen: Einerseits muß Chr. Palmer alle Akte bzw. deren Deutungen ablehnen, die die Gemeinde *über* den Konfirmanden stellen (z. B. eine besondere Geistesmitteilung durch die Gemeinde)⁹⁰⁸. Andererseits wird die Konfirmation dadurch zu einem korrelativen Geschehen. Wie sich im Rahmen der Subjekt-Objekt-Relation II beide Seiten einander zuneigen, sich gleichsam zueinander bekennen, so bekennen sich im Katechumenatsabschluß Jugendliche und Gemeinde zueinander und das wieder auf doppelte Weise: Auf der einen Seite *durch das Wort* des ausgesprochenen Bekenntnisses bzw. der Einsegnung⁹⁰⁹, auf der anderen Seite – diese Deutung ist für Palmers Ansatz sprechend – *durch die Tat* des Abendmahlsgenusses als Gemeinschaftsfeier⁹¹⁰.

905. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 46 f, 622.

906. Hofmann, J. v., Die rechte Verwaltung der Konfirmation – eine Grundvoraussetzung rechter Kirchenverfassung, ZPK, Neue Folge 18 (1849), S. 1 ff; Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 687 ff; Harnack, Th., Die freie luth. Volkskirche, S. 135 ff; zu Wichern: Hauschildt, K., Zur Geschichte und Diskussion der Konfirmationsfrage, S. 51, 56 f.

907. Siehe oben S. 87.

908. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 602 f.

909. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 601, 607, 621 f; 6. Aufl., S. 625.

910. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 603, 640.

Unter *diesem* Aspekt kann Chr. Palmer auch die Erstkommunion als Gemeindeeintritt bezeichnen⁹¹¹.

- Eine vierte Vorgabe stellt die *Subjekt-Objekt-Ebene* III dar⁹¹². Aus ihrer Perspektive gesehen markieren Konfirmation bzw. Katechumenatsabschluß nichts anderes als das – bereits erwähnte – Zu-sich-Kommen des objektivierten Glaubens⁹¹³. Damit liegt alle Aktivität bei den objektiven bzw. objektivierten Strukturen, während sich der Jugendliche überwiegend rezeptiv verhält. Die Konfirmation ist, zugespielt formuliert, nichts als ein Spezialfall des sukzessiven Kommens des Gekommenen. In diesem Zusammenhang spricht sich Chr. Palmer *gegen* Wangemann⁹¹⁴ und *für* R. Kübel aus⁹¹⁵, wenn er betont, daß »in der Konfirmation nicht objektiv etwas anderes geschieht, als in der Taufe, es nicht eine neue Geistesmitteilung ist, sondern (S. 617) nur die subjektive Erhebung« (Objekt!) »zu neuer Fähigkeit und Willigkeit für seine Wirkung, objektiv aber bloß in der Art«, daß »der Geist sich neu mitteilt, wie dies im Christenleben allezeit geschieht, weil der h. Geist nicht ein Besitztum ist . . . sondern ein Lebenszufluß aus seiner Lebensfülle, um den wir eben darum auch alle Tage zu bitten haben«⁹¹⁶. Diese Interpretation hat Rückwirkungen auf die Frage nach dem *Zeitpunkt* des Abschlusses. Ist der objektive bzw. objektivierte Glaube eigentliches Agens, wird der Termin, an dem der Jugendliche das Bekenntnis ausspricht, zu einem sekundären Problem⁹¹⁷.

Die Konfirmation ist nichts anderes als ein Spiegel der Taufe; weder Taufergänzung⁹¹⁸, noch gar Tauferneuerung⁹¹⁹, sondern im Sinne Th. Harnacks ein »Taufaneignungsprozeß«: Taufvollzug als Tauferinnerung⁹²⁰. Damit hat die Konfirmation keine eigene Qualität, ist nur der – gewissermaßen ausdehnungslose – Punkt, in dem sich »Taufe und

911. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 621.

912. Siehe oben S. 87.

913. Siehe oben z. B. S. 41 ff.

914. Wangemann, H. Th., Biblisches Hand- und Hilfsbuch zu Luthers Kleinem Katechismus, Berlin 4. Aufl., 1870, S. 546 (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 617 f).

915. Kübel, R., Das christliche Lehrsystem, Stuttgart, 1873, S. 347 (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 628).

916. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 617 f.

917. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 628 f.

918. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 604; vgl. später Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 532.

919. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 604, 622; vgl. später Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 662 ff.

920. Harnack, Th., Katechetik, I, S. 180 – Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 607, 622.

Abendmahl berühren«⁹²¹. Auf dieser Deutungsebene ist auch das Abendmahl lediglich die »Fortsetzung des Kommens Jesu . . . als Vollziehung seiner Erlösung«⁹²².

Aus dieser Perspektive heraus ergibt sich ein massiver Funktionsverlust des gesamten Katechumenatsabschlusses. Chr. Palmer kann nun gar nicht anders, als wie vor ihm C. Harms und nach ihm Th. Harnack zu fordern: »Fahren Sie doch nicht so hoch mit dieser Handlung«⁹²³. Dadurch tritt an dieser Stelle innerhalb des gesamten pädagogischen und katechetischen Prozesses kurz vor dessen Ende ein eigenartig retardierendes Moment ein. *Diese Deutung* sperrt sich zugleich gegen die Annahme des »Punktes Omega«, in dem das Handeln der Kirche am Kind seine Spitze und seinen Abschluß erreicht. Konsequenterweise betont Chr. Palmer – analog seiner allgemeinen Tendenz zum Objektiven – in den späteren Auflagen seiner Katechetik immer stärker, daß der Katechumenatsabschluß nicht Ende, sondern nur Knotenpunkt in der Genese des subjektiven Glaubens ist⁹²⁴.

- Ganz anders wirkt sich die fünfte und letzte Vorgabe aus, die *Subjekt-Objekt-Relation IV*⁹²⁵. Nun sind die Gewichte vertauscht. Wie im Rahmen dieser Subjekt-Objekt-Relation das individuelle Subjekt handelnd auftritt, so wird nun der Akt des Katechumenatsabschlusses *zunächst* die Tat des *Konfirmanden selbst*, durch die sich dieser dem objektiven bzw. objektivierten Glauben der Kirche anschließt. Die Beschreibung, die Chr. Palmer von diesem Akt gibt, läßt erkennen, *wie sehr* er hier engagiert ist. Es ist der »Moment, in welchem die Bekehrung zur vollen Tatsache wird«⁹²⁶, der »Tag völliger Bekeh-

921. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 57.

922. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 641.

923. Chr. Palmer zitiert C. Harms: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 604 – Th. Harnack in seiner Katechetik, I, S. 189.

924. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., (u. ff), S. 53, ferner S. 28, 69 f; 4. Aufl., S. 32, 64 f; 6. Aufl., S. 64, 74 ff; 6. Aufl., S. 2: »Nun ist zwar der Umwandlungsprozeß ein lebenslänglicher« (vgl. Th. Harnack, s. o. 3. Die Genese des subjektiven Glaubens, Anm. 877), doch die Kirche setzt eine (relative) Grenze. Dementsprechend tritt in den späteren Auflagen der Katechetik die Taufe innerhalb der Genese des subjektiven Glaubens stärker in den Vordergrund; vgl. Chr. Palmers Aussagen über den Grund der Katechese in seiner Katechetik, 2. Aufl., S. 32 zu: 3. Aufl., S. 49; siehe auch die neuen Überlegungen zur Taufe in Chr. Palmer, Katechetik, 6. Aufl., S. 3 ff, 15 ff (in der Auseinandersetzung mit G. v. Zezschwitz).

925. Vgl. oben S. 87.

926. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 626; Palmer verweist ebd. auf H. Martensen und R. Rothe; ferner: ders., Moral des Christentums, S. 218 f. Hier stellt sich die Frage der terminlichen Fixierung in neuer Weise, eine Frage, die erst im Zusammenhang der Vermittlung des objektiven mit dem subjektiven Glauben beantwortet werden kann.

«rung», der »inbrünstigen Hingabe des Herzens« an Jesus⁹²⁷, des »Entschluss(es) im Herzen . . . : »Herr Jesu, Dir leb ich, Dir leid ich, Dir sterb ich«⁹²⁸, der »Übergabe des Herzens an den Herrn«⁹²⁹; *dann* der Akt, in dem die Gemeinde »denjenigen Moment des inneren Lebens feiert, in welchem das Christentum durch freien Entschluß zum persönlichen Lebensgesetz erhoben wird«⁹³⁰, in dem sich Christus in einer *unio mystica*⁹³¹ mit dem Kind vereinigt⁹³², von dem aus gesehen sich das Ganze als Ganzes zusammenschließt⁹³³, mit einem Wort: Nun ist der Katechumenatsabschluß jener Moment, in dem sich die Zielperspektiven der direkten kirchlichen Erziehung treffen.

Er ist darüber hinaus – und jetzt wird zur Gewißheit, daß schließlich diese letzte Deutungsebene von Konfirmation, Einsegnung und Erstkommunion die anderen Ebenen überdeckt – als Zeitpunkt der Wiedergeburt⁹³⁴ Höhe- und Schlußpunkt der gesamten Genese des individuellen subjektiven Glaubens.

(3) Stationen auf dem Weg direkter kirchlicher Erziehung

Im Folgenden wird in geraffter Form ein Überblick über Palmers Ausführungen zu den Stationen direkter kirchlicher Erziehung gegeben. Chr. Palmer beschränkt sich, nachdem der »alte Katechumenat« zerbrochen ist⁹³⁵, im wesentlichen auf die Einführung der Jugendlichen in den Kultus, also auf die Berücksichtigung der Zielperspektiven I–III und, soweit sie mit der Hinführung zum Abendmahl zusammenfällt, mit der Zielperspektive IV. *Innerhalb* der Einführung in das kultische Leben ist er wieder in nahezu enzyklopädischer Weise darum bemüht, auch auf die Gefahr möglicher Überschneidungen hin, alle ihm bekannten Formen direkter kirchlicher Erziehung zu einem Ganzen zusammenzufügen. Gestaltendes Prinzip ist dabei erneut das triadische, auf Steigerung hin angelegte⁹³⁶ System.

927. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 638.

928. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 620.

929. Chr. Palmer spricht hier zwar von der Beichte, weist aber darauf hin, daß dies gleicherweise für die Konfirmation gilt: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 642.

930. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 626.

931. Palmer, Chr., Katechetik, 4. Aufl., S. 633; in der 6. Auflage ohne sachliche Veränderung der Position gestrichen.

932. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 641; unter diesem Aspekt kann Chr. Palmer im Abendmahl doch eine Taufenerneuerung sehen (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 621).

933. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 620 u. ö.

934. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 601, 622 f, 628.

935. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598, 598 f.

936. Jugendentgottesdienst – Gemeindengottesdienst – Sakramentsempfang.

(3.1) Erziehung durch Jugendgottesdienst⁹³⁷

Zur Weckung des kirchlichen als des kultischen Lebens muß »die Jugend selbst als Gemeinde sich darstellen(t)«. Das hat nach Palmer auf doppelte Weise zu geschehen: »es wird das eine Mal die Kirche in die Schule, das andre Mal die Schule in die Kirche verlegt; jenes ist die *Schulandacht*, dieses die *Kinderlehre* (d. h. die Katechisation in der Kirche)«⁹³⁸.

(3.1.1) Die Schulandacht⁹³⁹

Sie gliedert sich zunächst in drei Teile:

a) *In das Schulgebet*, das zum einen zum Schulanfang und zum Schulseende von Lehrern, von Schülern oder (zu besonderen Anlässen) von beiden im Wechsel gehalten, zum anderen je und je als »freies Herzensgebet« des Lehrers⁹⁴⁰ in den Unterricht selbst eingeflochten werden soll. Chr. Palmer denkt bei gebundenen Gebetstexten vor allem an Luthers Morgen- und Abendsegen⁹⁴¹.

b) *In den Schulgesang*, der neben geistlichen Kinderliedern vor allem Choräle aus dem Kirchengesangbuch (vorwiegend, aber nicht ausschließlich, einstimmig gesungen) zum Gegenstand hat⁹⁴².

c) *In die tägliche Lektion*, die in drei Formen gehalten werden kann: Als »unmittelbar erbauende« Bibellese, als Bibellese mit »verkündigend(er), bezeugend(er)« Auslegung an Tagen mit besonderer Bedeutung (kommt es dabei zur freien Unterredung, gehören »solche Stunden zu den schönsten des Schullebens«) und als Lektion von (aufgegebenen) Gesangbuchliedern⁹⁴³.

Am schönsten wäre es nach Meinung Palmers, wenn sich diese drei Formen in der Schulandacht »zu einem liturgischen Ganzen« verbinden würden⁹⁴⁴. Er denkt dabei an einen festen agendarischen Ablauf, etwa in dieser Weise: Introitus – Lied: Nun bitten wir den Heiligen Geist – liturgisches Gebet – Vaterunser – Tageslektion – (Betrachtung) – freies Gebet – Choral, und meint dazu: »Auf solche Feier würden sich zuverlässig die Kinder freuen; das wäre die Kirche in der Schule«⁹⁴⁵. Sind sie am »Kreislauf« der kirchlichen »heiligen Zeiten« bzw. an der jeweili-

937. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 536-577.

938. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 539.

939. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 539-558.

940. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 542.

941. Zum Ganzen: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 540-545.

942. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 545-553.

943. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 553 f.

944. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 554.

945. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 556.

gen »Festidee« orientiert⁹⁴⁶, wären derartige Veranstaltungen eine sinnvolle Ergänzung zu dem, was an »evangelischen Lehren im Laufe der Katechismuslehre dogmatisch entwickelt« wird⁹⁴⁷.

(3.1.2) Die Kinderlehre⁹⁴⁸

Der ursprünglichen »Spener'sche(n) Idee der Katechese« entsprechend hat die Kinderlehre nach Chr. Palmer einen »gottesdienstliche(n), rein kirchliche(n) Charakter«⁹⁴⁹. Das fordert für den Unterrichtsstil »die durchgängige Verbindung der Lehre mit der Erbauung«⁹⁵⁰. Die Teilnahme an der jeweils am Sonntagnachmittag stattfindenden und circa 45 Minuten dauernden Veranstaltung ist für die Abschlußschüler des allgemeinen Schulwesens obligatorisch, für andere Besucher freiwillig⁹⁵¹. Lerninhalte der Kinderlehre sind zunächst ganze biblische Bücher (vor allem auch ihre schwereren Abschnitte)⁹⁵², dann Predigten vom Vormittag⁹⁵³ und der gesamte Katechismus. Dabei lassen sich Überschneidungen zum Religionsunterricht dadurch vermeiden, daß man »in der Kinderlehre jedesmal nur die Hauptpunkte, an denen das Dogma hängt, in lehrhaft – erbaulicher Weise« zusammenfaßt, während man sich »in der Schule das eine Mal dieses, das andre Mal ein andres Hauptstück zu ganzer, gründlicher Ausführung« vornimmt⁹⁵⁴.

Noch einige Einzelheiten zur Durchführung: Kirchenlied (Choral) – Aufstellen der Kinder im Chorraum der Kirche – Apostolischer Gruß – Gebet – Katechese, in freier Form, gewissermaßen peripatetisch gegeben, (damit der »in der Predigt fühlbare Abstand zwischen Priester und Laie aufgehoben erscheint«)⁹⁵⁵ – (einmal jährlich mehrere Sonntage hindurch Rezitation des Katechismustextes durch zwei Schüler im Wechselgespräch) – freies Gebet – Vaterunser – Segen – Gesang⁹⁵⁶.

(3.2) Erziehung durch Gemeindegottesdienst⁹⁵⁷

Neben den Jugendgottesdiensten muß »die Erziehung zum kirchlichen

946. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 557.

947. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 558.

948. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 558-577.

949. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 561.

950. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 563.

951. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 559, 564 ff.

952. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 567.

953. Gegen Palmers eigene Ausführungen in der 1. Auflage der Katechetik und gegen Harms, C., Pastoraltheologie, I, S. 10 (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 568).

954. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 571, 569 ff (ebenfalls gegen C. Harms).

955. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 573.

956. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 572 ff.

957. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 578-598.

Leben . . . darauf hinarbeiten, daß die Jugend in den (S. 538) Gottesdienst, wie die Gemeinde ihn feiert, eingeführt und zubereitet werde(n), denselben nicht als tote Zeremonie nur mitzumachen, sondern darin zu leben, ihn als eine Lebensfunktion zu feiern⁹⁵⁸.

Das geschieht zum einen durch »heilsame Gewöhnung«⁹⁵⁹, zum anderen durch die frühzeitige Vermittlung des »Gefühl(s)« des »tiefen Eindruck(s) des Heiligen und der Gemeinschaft«⁹⁶⁰. Hinsichtlich der Teilnahme muß der Gottesdienstbesuch von Kindern unter elf bzw. zwölf Jahren (eher) die Ausnahme, der von Schülern über diesem Alter die feste Regel sein. Damit der Zweck der Gottesdienstteilnahme erreicht wird, sind die Kinder parallel dazu in »die einzelnen Kultusteile« einzuführen⁹⁶¹. Das geschieht für die Predigt durch die Aufgabe, zur Schulung der Aufmerksamkeit jeweils über den Sonntag »einen kleinen Aufsatz über das Evangelium (oder die Epistel)« anzufertigen. Schreibgewandte Schüler können dabei die Predigt direkt mitschreiben⁹⁶². Daneben sollen die Kinder »mit der Gemeinde beten lernen«⁹⁶³ und durch Anwesenheit bei der Sakramentsfeier »eine Ahnung des Heiligen« erhalten⁹⁶⁴.

»Ein Hauptmoment der Teilnahme unsrer Jugend am Gottesdienst der Gemeinde . . . ist die Mitwirkung zum *Gemeindegesange*«⁹⁶⁵. Diese Mitwirkung muß durch die ganze Schulzeit hin vorbereitet bzw. vertieft werden. Dazu gibt Chr. Palmer ausführliche didaktische Anweisungen: Um in den Gemeindegesang nicht nur einstimmen zu können, sondern ihn »leiten zu helfen« (bzw. als eigener Chor auftreten zu können)⁹⁶⁶, müssen die Liedmelodien sicher beherrscht werden. Daneben fordert Chr. Palmer die exakte Textkenntnis aller (circa 100) Lieder, die »den eigentlichen Grundstock« des gottesdienstlichen Gesanges bilden⁹⁶⁷. Die Sechs- bis Achtjährigen lernen diese Lieder durch Vor- und Nachsprechen, die älteren Schüler anhand spezieller Memorierhilfen (nicht aber in eigenen Katechisationen, in denen »das Schöne des Liedes, der Schmelz der Poesie« zerstört wird, »zumal wenn es dürre, knöcherne Finger sind, die daran zupfen und zerren«)⁹⁶⁸. Dazu gehört, den Hauptgedanken bzw. den Gedankengang des Liedes deutlich zu machen, kurze sprachliche Erläute-

958. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 539.

959. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 578.

960. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 579.

961. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 579.

962. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 583.

963. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 584.

964. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 584.

965. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 585, vgl. 585 ff.

966. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 586.

967. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 588.

968. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 594.

rung, tägliches Lesen, Schreiben und Singen des Liedes, angemessenes Vortragen des Textes mit speziellem Hinweis auf »die schönsten Stellen«⁹⁶⁹, vor allem aber, daß der Lehrer selbst »vom Liede ergriffen ist«⁹⁷⁰.

(3.3) *Erziehung zum Sakrament*⁹⁷¹

Hier behandelt Chr. Palmer jene Form kirchlicher Erziehung, die üblicher – wenn auch mißverständlicher – Weise als Konfirmandenunterricht bezeichnet wird⁹⁷². Er gibt dabei Anregungen zur äußeren Organisation (a) und zur inneren (didaktischen) Gestaltung (b).

Zu a):

Der Konfirmandenunterricht soll in der Regel nur für den eigentlichen Konfirmationsjahrgang⁹⁷³ zehn Wochen lang zu je vier Stunden gegeben werden. Die Teilnehmer, bei denen Palmer nach Geschlecht, *nicht* aber nach Fähigkeiten oder Ausbildungsstand trennen will, sollen pro Kurs nicht mehr als 30 sein. Als Ort der Zusammenkunft empfiehlt er nach Möglichkeit die Wohnung des Pfarrers. Sie kommt am besten der besonderen Struktur dieses Unterrichts entgegen, der sich »am Bild einer um den Hausvater versammelten Familie« zu orientierten hat⁹⁷⁴. Damit aber ist schon die innere Gestaltung angesprochen:

Zu b):

Die seelsorgerlich-beichtväterliche Struktur des Konfirmandenunterrichts fordert einerseits ein »schönes, persönliches Verhältnis der Liebe und des Vertrauens« zwischen dem Katecheten und den Kindern⁹⁷⁵, andererseits ein besonderes Klima des Bekenkens. Wenn auch weiterhin Aufgaben gegeben und abgeprüft werden (Memorieren, Anlegen eines speziellen Konfirmandenhefts), so darf das doch jenes Gesamtklima nicht belasten, das sich (Konfirmation unter der Subjekt-Objekt-Ebene IV!) durch spontanes und freies »Herzensgebet«, durch »unmittelbare(s) Aussprechen der eigenen Herzenserfahrung von Seiten des Katecheten«⁹⁷⁶, durch gemeinsames Singen, durch Lesen schöner Gemeindelieder und durch

969. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 596, 594 ff.

970. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 597.

971. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598, 598 ff: »Die Zubereitung zum Sakrament«.

972. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598 f.

973. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 608 f; also nicht zugleich für den nächsten Jahrgang; Chr. Palmer behält dabei das 14. Lebensjahr als »Normaljahr« der Konfirmation bei (ebd.).

974. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 610.

975. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 612.

976. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 614.

Erzählen »aus der Geschichte des Reiches Gottes im Großen und Kleinen« bilden muß⁹⁷⁷.

Im Blick auf den konkreten Ablauf des Unterrichts unterscheidet Chr. Palmer »drei Stadien«⁹⁷⁸: Zunächst soll Sinn und Bedeutung der Konfirmation bedacht werden, dann muß mit Hilfe des Katechismusses bzw. eines darauf bezogenen Konfirmationsbuches »das Ganze der christlichen Lehre« mit spezieller Wende aufs praktische Leben »noch einmal durchlaufen werden«, schließlich hat der Unterricht in einer letzten, unmittelbaren Vorbereitung zum heiligen Abendmahl praktisch direkt in die »Selbstprüfung« der Beichte überzuleiten⁹⁷⁹.

(3.4) *Katechese für die Konfirmierten*⁹⁸⁰

Eine Anregung von Nitzsch⁹⁸¹, sowie die Erfahrungen der Praxis bringen Chr. Palmer zur Überzeugung, daß »ein Übergang« aus der »seitherigen geistlichen Pädagogie« »in die Freiheit der mündigen Gemeindeglieder als wünschenswert erscheint«⁹⁸². Chr. Palmer denkt an freiwillige wöchentliche Erbauungstunden, in denen Bibeltexte gelesen und ausgelegt werden, die Lebensweisheit bzw. Warnungen vor unchristlicher Lebensführung enthalten. Dazu sollen christliche (biographische) Erzählungen dargeboten und, je nach Zeit und Möglichkeit eine kirchliche Bekenntnisschrift besprochen werden⁹⁸³.

Daneben erinnert Chr. Palmer an den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, der allerdings erst als »kirchliche(r) Tätigkeit« anzuerkennen wäre. Dementsprechend müßte er von einem »Manne der Kirche« gehalten werden, »der mit der Gemeinde und ihrem christlichen Leben in lebendigem Zusammenhang bliebe, der aber zugleich Theologe genug wäre und zugleich allgemeine, wissenschaftliche und . . . Weltbildung und geistliche Beweglichkeit genug hätte, um das geistige Bedürfnis der aufstrebenden Jugend befriedigen zu können«. Er müßte »ein Seelsorger der ganzen Anstalt sein« und bei allen Beratungen mit Sitz und Stimme teilnehmen können. »Die Stoffe selbst, die er zu behandeln hätte, wären erstlich Bibellektion und Auslegung . . . Zweitens (S. 627) wird an der Hand eines symbolischen Buches, wie die Augsburgerische Confession, der Schüler in die Lehre der Kirche und in die Kenntnis der Haupt-

977. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 615, zum Ganzen: S. 611 ff; Chr. Palmer spricht sich aber (wie später Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 405) gegen ein Tagebuch über das innere Leben der Konfirmanden aus: ebd., S. 616.

978. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 616.

979. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 617, 616 ff.

980. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 624-629.

981. Nitzsch, C. I., Praktische Theologie, Bd. 2, S. 175.

982. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 624.

983. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 626.

Gegensätze genauer einzuführen sein . . .«. Schließlich muß »ein historischer Kursus« mit der »Geschichte des Reichs Gottes im Großen und Ganzen« gegeben werden⁹⁸⁴.

(4) Schematische Übersicht über Formen und Stufen der direkten kirchlichen Unterweisung und Erziehung (Annäherungswerte)

Klassen Jahrg.Stufen	1 6 7 8			2 9	3 10	4 11	5 12	6* 13	Rechner. Zeitein- heiten („Stunden“)
TRADITION	Neues								1
	Testa-								2
	ment								3
			Altes Testament			Kirchengesch.			4
SCHRIFT Bibelleseunterricht			Auswahl NT		Ges. NT		Ausw. AT	Einl.**	5
Religionsunterricht			Auslegen I: Subjekt-Objekt-Bewegung Auslegen II: Objekt-Subjekt-Bewegung						6
Memorieren									7
KATE- CHISMUS						Hauptstücke I II III			8

* Chr. Palmer spricht von sechs Klassen (Chr. Palmer, Katechetik 2. Aufl., S. 56), rechnet aber der ersten Klasse drei Jahrgangsstufen zu: Chr. Palmer, Katechetik 2. Aufl., S. 589.

** Die Einleitung in die Bibel soll nicht in jedem Jahr gegeben werden.

Klassen Jahrg. Stufen	1	2	3	4	5	6	Rechner Zeitein- heiten „Stunden“)
SCHULANDACHT	Gebet Lektion Gesang						9
KINDERLEHRE							10
(Katechismussprechen)							
KIRCHENLIED	Nachsprechen Memorieren						11
GOTTESDIENSTTEILNAHME				Schriftl. Arbeit z. Predigt			12
KONFIRMANDENUNTERRICHT /							13
KONFIRMATION							14
							15
							16
KATECHESE FÜR KONFIRMIERTE							17

3.4. Zwischenbilanz

Palmers Interpretation der Genese des subjektiven Glaubens ist dargestellt, die erste der beiden sein Werk prägenden Bewegungslinien untersucht. Wäre auch ein abschließendes Urteil verfrüht, so ist hier dennoch der Ort für eine Zwischenbilanz. Die Stellungnahme am Ende der Ausführungen über die indirekte kirchliche Erziehung noch einmal aufgreifend, sollte man sich zunächst nicht scheuen zu sagen: Palmers Entfaltung des subjektiven Glaubens ist bewundernswert.

- Bewundernswert ist die Weite seines Horizontes. Das gilt für die Gegenstände seiner Arbeit, von der allgemeinen Pädagogik über die Lehre der direkten kirchlichen Unterweisung bis zu den Ausführungen zur direkten kirchlichen Erziehung. Das gilt aber auch für die Mittel, die Chr. Palmer zur Bewältigung seiner Aufgabe einsetzt.

- Bewundernswert ist der Versuch, alle Teilaspekte aus ihrer Isolation zu »erlösen« und sie in einem umfassenden Gott-Welt-Zusammenhang zu sehen. Vor dieser Tatsache zielt R. Fischers Bemerkung von der »gedanklichen Spielerei« im »peiorativen Sinne«⁹⁸⁵ in nahezu grotesker Weise an Intention und Konzeption Chr. Palmers vorbei.
- Bewundernswert ist sein Versuch, »einschichtige« Deutungsweisen zu überwinden. Immer wieder ist er um mehrperspektivische Argumentation bemüht. Vielfältiges, fast verwirrendes Wechseln der Standorte und Ebenen ist für seine Arbeitsweise charakteristisch. Er nimmt dabei Widersprüche in Kauf – nein, das wäre zu passivisch ausgedrückt – er benützt sie bewußt als methodisches Prinzip. Durch stets neues Setzen und Lösen will er die Dynamik der Wirklichkeit gleichsam in sein Werk hereinholen und man kann sagen, daß es ihm in hohem Maße glückt. In diesem Bemühen hat F. Delitzschs Forderung nach »immanentem(s) treibendem(s) Leben«⁹⁸⁶ Gestalt angenommen.
- Bewundernswert ist nicht zuletzt der tiefe Ernst und der konsequente Einsatz, mit denen Chr. Palmer für die von der christlichen Botschaft geforderte Erziehung und Unterweisung im Glauben Verantwortung übernimmt – *und* Verantwortung zu übernehmen fordert. Beides bedeutet angesichts moderner Prinzipien wie Säkularisierung der Schule, Kooperation oder Schülerorientierung eine Anfrage, vor der sich auch die heutige Religionspädagogik in Theorie und Praxis zu rechtfertigen hat.

Daneben aber können (und dürfen) die fragwürdigen Aspekte innerhalb seiner Konzeption des subjektiven Glaubens nicht übergangen werden. Man denke

- an die mangelnde Balance zwischen Allgemeinem und Besonderem, die Dominanz des Überindividuellen über das Individuelle; damit verbunden
- an die »Vergegenständlichung« des Schülers in dem Sinn, daß er weithin nur ein Unterrichts- bzw. Erziehungsobjekt darstellt, verstrickt in einem dichten Netz von Formen, Stufen und Stoffen (man vergleiche die vorstehende Tabelle!), ein Objekt, das nicht handeln darf, sondern be-handelt wird; sowie
- an die unkritische Übernahme von im Umkreis philosophischer Spekulation entwickelter Begriffe und Kategorien. Sie überformen (man denke nur an die Subjekt-Objekt-Distinktion) den Ansatz Palmers in tiefgreifende Weise.

An solchen Punkten mag sich Kritik entzünden, erschöpfen darf sie sich an ihnen nicht. Es hieße, Symptome für die Ursache zu halten. Die

985. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 91.

986. Delitzsch, F./Hofmann, J. v., Theologische Briefe, S. 31.

angesprochenen Probleme gehen auf eine gemeinsame Wurzel zurück, die über den Bereich der subjektiven Bewegungslinie des Menschen zu Gott hinausreicht: auf den Identitätstheoretischen Ansatz Palmers, der in der Bewegungslinie Gottes zum Menschen seine systematische Begründung findet.

Doch nicht nur die *Kritik* an Palmers Konzeption der Genese des subjektiven Glaubens führt auf die Bewegungslinie Gottes zum Menschen. Die subjektive Bewegungslinie *selbst* verlangt nach ihrer objektiven Ergänzung: So sehr es im Interesse einer sachgerechten Darstellung der Gesamtkonzeption Palmers nötig war, sie zunächst gesondert zu behandeln, so sehr ist sie in allen ihren Teilen auf die Genese des objektiven Glaubens bezogen. Anders gesagt: Alle objektiven bzw. objektivierten Strukturen von Palmers Subjekt-Objekt-Relationen II–IV spiegeln den objektiven Glauben der Relation I.

Die Darstellung der Genese des subjektiven Glaubens zeigt, daß die Unterscheidung der beiden Bewegungslinien nur in der theoretischen Reflexion möglich ist. Im praktischen Vollzug ist mit der ersten die zweite stets mitgesetzt, ist die erste die Transparentfolie der zweiten. Dabei wird deutlich, daß beide Linien *nicht nur* in einem Konvergenzverhältnis, *sondern* auch in einer Aktion – Reaktion – Beziehung zueinander stehen: Die *objektive* ist das eigentliche Agens, die *subjektive* Linie bloß Reflex. Erkennt sich doch das (individuelle wie überindividuelle) glaubende Subjekt in dem Maß, in dem es auf seinem Weg voranschreitet, mehr und mehr lediglich als Produkt, als Frucht der Bewegung Gottes zum Menschen.

4. DIE GENESE DES OBJEKTIVEN GLAUBENS

4.1. Das Gottes-Bild Chr. Palmers

4.1.1. Die Trinitätslehre als Schlüssel zur theologischen Spekulation

(1) Allgemein

Bei der Analyse der Konzeption Palmers stößt man auf eine Kette von Interdependenzen: Die Genese des subjektiven Glaubens kann nur auf dem Hintergrund der Entwicklung des objektiven Glaubens verstanden werden. Die Genese des objektiven Glaubens ist wiederum in engem Zusammenhang mit der allgemeinen theologischen Diskussion in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu sehen.

Diese Verbindungen sind, soweit sie für das Verständnis der Konzeption Palmers von Bedeutung sind, im folgenden aufzuzeigen. Dazu kehrt diese Untersuchung noch einmal für einen Augenblick zu ihrem Ausgangspunkt zurück¹, um dann von dort aus mit neuen Problemstellungen jene andere, »objektive« Linie im Werk Chr. Palmers nachzuziehen.

F. Kattenbusch macht auf einen zentralen Aspekt theologischer Reflexion jener Zeit aufmerksam, wenn er feststellt: »Die Theologie vor Schleiermacher kannte nur erst Einzelthemata, die sie »ordnete« nebeneinander und untereinander . . . Schleiermacher lehrte den Blick auf ein »Ganzes«, einen Organismus von Gedanken einzustellen und den Einheitssinn des »Vielen« zu suchen«. Ihm ging es um »den *Totaleindruck* des »Universums« als einer ewigen »Harmonie« in »Gott«. Durch ihn gewann die Theologie den Charakter der »christlichen Weltanschauung«². In der Folgezeit arbeitet, die Grundintention Schleiermachers ebenso weiterführend wie über sie hinausgehend³, die Spekulative Theologie⁴ an einem Gott und Welt umgreifenden Gesamtbild. Sie sucht nach

1. Siehe oben S. 30 ff.

2. Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 44; vgl. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 375 f; Birnbaum, W., Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis K. Barth, Tübingen 1963, S. 6 ff.

3. Zum Verhältnis Schleiermacher-Spekulative Theologie vgl. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 379 f.

4. Zur Geschichte vgl. Schott, E., Art. Spekulative Theologie, Sp. 234-237; zum Begriff vgl. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, Vorwort S. VI ff; ders., Übersicht, S. 1 ff, 25; Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 44; Birnbaum, W.,

jenen Synthesen bislang getrennter Teile⁵, denen auch Palmer auf der Spur ist⁶.

Theologische Spekulation – diese Bezeichnung (und das damit signalisierte Programm) hat dabei einen durchwegs guten Klang. Sieht man von Einwänden wie von J. K. Thilo⁷ und J. T. Beck⁸ ab, so ist die Verbindung von Spekulation und Theologie noch nicht durch negative Erfahrungen belastet. Der Vorwurf K. Barths, auf diesem Wege den Versuch unternommen zu haben, Gott manipulierbar zu machen⁹, würde bei den spekulativen Theologen auf Unverständnis stoßen. Im Gegenteil, sie sind der Überzeugung, daß die Spekulation für die Sache der christlichen Theologie hilfreich ist. Die Bemerkung Hegels, »Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion«¹⁰, fiel nicht nur bei seinen Anhängern auf fruchtbaren Boden. Ganz selbstverständlich spricht etwa K. E. Sack davon, daß die Dogmatik »es nicht vermeiden kann, spekulative Vordersätze zu Hilfe zu nehmen«, und daß sie auf die »dialektische Entwicklung« angewiesen ist¹¹. Wie R. Rothe¹², so bekennt sich auch C. I. Nitzsch dazu, der

Theologische Wandlungen, S. 8 ff, 174; vgl. auch Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 43 ff.

5. Aus der Überfülle einschlägiger Literatur seien genannt: Nitzsch, C. I., System, S. VI f, 106, 117 ff; Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit, in: Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, hrsg. von Ullmann, C./Umbreit, F., Hamburg 1834, Jg. 7, 1. Heft, S. 55-78, S. 55 f; Beck, J. T., Einleitung in das System christlicher Lehre, Stuttgart 1838, z. B. S. 73; Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe, Bd. 1, S. III ff, IX, 5; Bd. 2, S. VIII ff, XVIII, 18 f; Rothe, R., Übersicht, S. 26 ff, vor allem S. 46 ff; zum Ganzen: Birnbaum, W., Theologische Wandlungen, S. 8 ff (über Schleiermacher), 14 f, 26 ff (über I. Thanner).

6. Siehe oben S. 31 ff.

7. Thilo, J. K., Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet (vom Standpunkt Herbart'scher Philosophie), zit. bei Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 24.

8. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 1 ff. Er setzt sich dabei besonders S. 19 ff, 43 ff, 97 ff sehr engagiert mit der Spekulativen Theologie auseinander. Dennoch kann sich auch J. T. Beck – und daran mag man ermesen, *wie stark* die Sogwirkung der Spekulativen Theologie war – selbst dem Einfluß dieser Theologie nicht völlig entziehen: vgl. z. B. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 98 ff (über den Geist); zur Kritik an der Spekulativen Theologie vgl. auch Rothe, R., Übersicht, S. 1.

9. Z. B., Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Zürich-Zollikon, Bd. I/1, 8. Aufl., 1964, S. 341 ff.

10. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 419.

11. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 56.

12. Rothe, R., Übersicht, S. 1.

»Spekulativen Theologie« zu folgen, »welche auch jetzt, so oft sie bewußt oder unwillkürlich« das Ziel verfolgt, den »in der belebten biblischen Vorstellung selbst wurzelnde(n) und sich aus ihr hervordrängende(n) nach vereinigendem Wissen strebende(n) Gedanke(n), die christliche Bestimmtheit der allgemeinen Idee der Religion« darzustellen, »so förderliches und wahrhaft theologisches leistet«¹³.

Die Spekulative Theologie wendet sich verstärkt den objektiven Komponenten der Wirklichkeitsdeutung zu. Sie überwindet damit, freilich auf ihre Weise, die von K. Barth mit Nachdruck herausgestellte Tendenz Schleiermachers, die Theologie subjektivistisch zu verengen¹⁴. Sie stellt es sich *zugleich* zur Aufgabe, im Sinne Platos¹⁵, aber auch Schellings¹⁶ und Hegels¹⁷, durch eine empirisch-vordergründige Betrachtungsweise der Dinge hindurch zu deren Ideen vorzudringen und dadurch das eigentliche Wesen bzw. die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit aufzudecken. So beschäftigt sich z. B. – um nur einige Beispiele herauszugreifen – Ph. Marheineke mit der »absoluten Idee« der Kirche¹⁸, C. I. Nitzsch mit dem »göttlichen Staat« als »Gott, Menschen, Engel und Welten« vereinigende »höchste(n) sittlich-religiöse(n) Idee«¹⁹, ferner mit der »Grundidee *Reich* Gottes«²⁰, der »Idee der Religion«, der »Idee der Offenbarung«²¹ und – wie R. Rothe²² – mit der »Idee Gottes«²³. Parallel dazu befaßt sich J. A. Dorner mit der »Idee von Jesus«²⁴.

13. Nitzsch, C. I., System, S. VII.

14. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 384 ff, vor allem S. 389, 393, 399.

15. Vgl. z. B. Nitzsch, C. I., System, S. 127 f; 120, über Plato: »... Und dadurch, daß wir den *ganzen* ursprünglichen Stand der Dinge zugleich unter das Gute begreifen, wird vielmehr der christliche Glaube« ebenso gegen Plato vertreten, wie mit »seinen Lehren vermengt«; vgl. auch Birnbaum, W., Theologische Wandlungen, S. 26, über Schleiermacher.

16. Vgl. z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 13; siehe Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 379.

17. Vgl. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 41.

18. Marheineke, Ph., Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 455; C. I. Nitzsch bemerkt dazu (System, S. 311): »NB: eine *Idee* ist bei Marheineke ein ganz anderes Ding als z. B. bei Wegscheider.«

19. Nitzsch, C. I., System, S. 106; hier auch »Vernunftidee«.

20. Nitzsch, C. I., System, S. 106.

21. Nitzsch, C. I., System, S. 49, 55.

22. Rothe, R., Übersicht, S. 27.

23. Nitzsch, C. I., System, S. 132, 133.

24. Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1845, 2. Aufl. 1851, S. XIX; dazu vgl. die Bedeutung des Begriffes bei Palmer, z. B. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., II, S. 54; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 27, 164, 166 u. ö.

Im Bannkreis dieses theologischen Programms entwickelt auch Chr. Palmer eine »umfassende(n) Gott-Welt-Spekulation«²⁵, eine Gesamtschau der Wirklichkeit²⁶, und wenn F. Kattenbusch von Schleiermacher sagt, er sei »mit »Lust« Theolog« gewesen²⁷, dann gilt das sicher in gleichem Maß für Chr. Palmer. Man kann es seinem Werk abspüren, daß es ihm *Freude* bereitet – jene Freude, wie sie unverhoffte Entdeckungen mit sich bringen – Gott, Welt und Mensch denkend zu »begreifen«. Er ist der Überzeugung, den »lebendigen Mittelpunkt gefunden« zu haben²⁸, von dem aus sich die Wirklichkeit zu einem harmonischen Ganzen²⁹ verbindet, das Zentrum zu kennen, um das sich im Sinne Rothes³⁰ alle Teiglieder zu einem »Gesamtleib«³¹ zusammenordnen. Die gesamte Wirklichkeit – und nun kehren die prägenden Strukturen der Genese des subjektiven Glaubens im Großen wieder – ist ein organisches³², ein von Gott geplantes und gelenktes »Weltsystem«³³, das sich in eine schier

25. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 513, über R. Rothe.

26. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VII ff; vgl. Nitzsch, C. I., System, S. 109: »... so kann keine Religionslehre sein, die nicht Gott und die Welt, Gott und die Menschen, in Ansehung der Ursache und des Zweckes, also ontologisch und theologisch in Verhältnis setzte«; Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 541: »Ferner ist es die christliche Lehre selbst, welche ihren großartigen Zusammenhang darlegt mit Gott und Natur, mit der Menschheit, ihrer Geschichte und Bestimmung, sie führt also ihre eigne Begründung mit sich im allgemeinen System des Lebens und ihrer Beziehungen zu demselben«; vgl. auch Rothe, R., Übersicht, S. 46 f. Aus dieser Position heraus wendet sich Palmer mit Nachdruck gegen den Pietismus mit seinem »starren Dualismus« (Palmer, Chr., Art. Pietismus, S. 69; vgl. bes. S. 74, 77 f).

27. Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 19.

28. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. IX.

29. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 336, 343, 431.

30. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 48: »Da jede Einzelwelt ein organisches Ganzes von Einzelpersonen ist, so ist das Konkreszieren der mehreren Einzelwelten näher ... ein Konkreszieren der Einzelpersonen der verschiedenen Einzelwelten ... Da ferner in jeder Weltsphäre, als einem in sich selbst organisch-einheitlichen System von Einzelpersonen, eine Einzelperson die zentrale Stellung einnimmt, jede also ihr Zentralindividuum hat, so konstituieren insonderheit auch die Zentralindividuen aller (vollendeten) Schöpfungskreise unter sich eine höhere Einheit, ein kollektives Individuum höherer Ordnung, ein Gesamt – Zentralindividuum der vollendeten Kreatur, welches die Achse der gesamten mit Gott schlechthin geeinten Geisterschöpfung bildet ...«

31. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. IX.

32. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

33. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 349; vgl. dazu Nitzsch, C. I., System, S. VII; Rothe, R., Übersicht, S. 1 ff; Beck, J. T., Einleitung, S. 22 f, 145; zur Funktion des Begriffes System in der Philosophie vgl. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 15, 23 ff; Schelling, F. W. J., System, S. 21; Kritik am Streben nach einem theologischen System übt Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. XV (Vorwort zur 6. Aufl.).

unüberschaubare Fülle von Sub-Systemen teilt. Ein Ganzes ist der menschliche Leib³⁴, ein Ganzes die Pädagogik³⁵, das religiöse Leben³⁶, sowie die Kirche³⁷. In ihr bildet der Kultus ein Ganzes³⁸ und das theologische Lehrsystem³⁹. Die »Schrift«⁴⁰, der »Kirchenglaube selbst« sind »objektiv ein Ganzes, in sich zusammenhängend und vollständig«⁴¹. Innerhalb des Lehrgebäudes bilden allgemein Ethik und Dogmatik⁴², speziell die Gebote⁴³ und das Vaterunser⁴⁴ ein Ganzes. Aber nicht nur die empirische Wirklichkeit bildet ein Ganzes. Auch das Leben in der Ewigkeit wird nach Palmer ein »Vereintsein aller Persönlichkeiten zu einem großen, schöngegliederten Ganzen« bedeuten⁴⁵.

Den Schlüssel zum Gesamtsystem – und damit auch zu dessen Kritik – bildet die Trinitätslehre. Das trinitarische Problem entwickelte sich, nicht zuletzt ausgelöst durch Schleiermacher⁴⁶, zu einem Brennpunkt theologischer Diskussion in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts⁴⁷, speziell der

34. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 481.

35. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. VI; ders., Art. Pestalozzi, S. 882 ff.

36. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 537.

37. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 481.

38. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 371.

39. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 82, 216, 289 ff.

40. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 187, 187 ff.

41. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290; Palmer spricht im folgenden von »seiner Einheit und innern Gliederung«; vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 225; 303: Die Glaubenslehre ist »einem lebendigen Organismus gleich, wo jedes Einzelne alles Übrige mitbedingt und darum auch von allem Übrigen mitbedingt wird«. Ähnlich Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 319, 342.

42. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 306.

43. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 337; Palmer zit. Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel, 7 Bde. nebst Anhang, 1843–1859, Bd. 2, S. 149 ff: »Die zehn Gebote machen in sich selbst ein so festgeschlossenes, wohlzusammenhängendes Ganzes aus, daß wir nicht umhin können, zu gestehen, wie sie in ursprünglicher Einheit aus Einem großen schöpferischen Geiste hervorgesprungen sein müssen . . .«

44. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 485.

45. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 485.

46. Schleiermacher selbst verstand zwar seine Trinitätslehre als »Schlußstein der christlichen Lehre« (Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, II, § 170/1). Bereits seine Zeitgenossen hatten jedoch den Eindruck, daß es sich dabei weniger um den zusammenfassenden Abschluß seiner Lehre als vielmehr lediglich um »einen Anhang« handelt, »ohne welchen die Lehre vom Vater sowohl, als die beiden übrigen« (die Lehre vom Sohn und Hl. Geist) »schon hinreichend verstanden werden könnten« (Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 58).

47. Vgl. z. B. die trinitarische Gliederung bei Marheineke, Ph., Die Grundlehren der christlichen Dogmatik; ferner: Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung. Einen instruktiven Einblick in den damaligen Diskussionsstand bietet Nitzsch, C. I., System,

Spekulativen Theologie⁴⁸. Im Verlauf dieser Diskussion wurde von verschiedener Seite die Forderung vertreten, daß die Dreieinigkeitslehre keinesfalls »nur Zusammenfassung, Resultat, Schlußstein« sein dürfe. Sie müsse vielmehr die organisierende Mitte theologischen Denkens bilden⁴⁹, ein Postulat, das nach C. I. Nitzsch nur im Rahmen der Spekulativen Theologie zu erfüllen ist⁵⁰.

Dementsprechend weist Chr. Palmer der Trinitätslehre eine konstitutive Funktion für die Genese des objektiven Glaubens⁵¹ zu. Er stellt fest, daß »auch die einfache, allgemeinste Lehre von Gott der Lehre von der Trinität nicht in der Art vorangehen kann, daß durch diese nur etwas zu jener noch hinzukäme, das an sich nicht in ihr wäre . . .«⁵². »Es ist kein Glaube an den Erlöser möglich, ohne den Glauben an einen Sohn Gottes im trinitarischen Sinn . . .«⁵³. »Allgemeiner aber die Sache betrachtet, muß . . . daran erinnert werden . . ., daß alle wahrhafte Religion ohne einen dreieinigen Gott unmöglich sei«⁵⁴.

Palmer knüpft dabei in seiner trinitarischen Konzeption an die »vortreffliche Abhandlung«⁵⁵ von K. E. Sack an⁵⁶, auf die bereits C. I. Nitzsch

S. 95 ff, vor allem S. 113 ff. Siehe auch Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 377 ff.

48. Schott, E., Art. Spekulative Theologie, Sp. 236.

49. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 58; ferner S. 56 ff; vgl. auch Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 319.

50. Nitzsch, C. I., System, S. 116.

51. Konsequenterweise wirft Palmer ab der 5. Auflage der Katechetik erneut die Frage auf, ob die Trinitätslehre nicht doch im Sinne Schleiermachers als Höhe- und Schlußpunkt des theologischen Systems zu verstehen sei: Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 405. Hier besteht eine grundlegende Differenz zu R. Rothe; vgl. Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 399.

52. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 342. Von *seinem* Ansatz her kommt K. Barth zu einer ähnlichen Feststellung: Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 316, 319, 400: Die Trinitätslehre bildet »die Spitze aller Dogmatik«. Zum Verhältnis K. Barth – Spekulative Theologie vgl. Wagner, Falk, Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte unter Berücksichtigung der jüngeren Theologiegeschichte, in: Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung, Religionspädagogisches Projekt, Untersuchungskonzeption, Religionspädagogische Forschungsgruppe, Frankfurt/M. 1973 (Institutsdruck), S. 1–46, S. 7 ff, 15. F. Wagner nimmt dabei auf Untersuchungen von T. Rendtorff Bezug (Rendtorff, T., Theorie des Christentums. 1. Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm, Gütersloh 1972).

53. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 420, nach der 4. Auflage der Katechetik gestrichen.

54. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 420.

55. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 412; vgl. 412 ff.

56. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung.

lobend hinweist⁵⁷. Sack entwickelt eine spezielle Trinitätslehre. Seine These besteht in einer »Art von Axiom«, das »exegetisch und historisch begründet, auf den ganzen Gegenstand« seiner Meinung nach »ein nicht geringes Licht wirft, nämlich dies: das Charakteristische dieser Lehre besteht nicht darin, wie man es lange Zeit ausschließlich gefaßt hat, daß in der Einheit Gottes eine Dreiheit erkannt werde, sondern vielmehr, daß in der offenbaren und in der Schrift gelehrt Dreiheit Vater, Sohn und Geist, Gott der Einige erkannt werde«⁵⁸.

(2) Trinitarische Gesichtspunkte zur Theorie der Offenbarung

Chr. Palmer setzt die Trinitätslehre bei der Konstruktion seines Gott-Welt-Bildes auf verschiedene Weise ein. Eine erste Anwendung findet diese Lehre analog zum Entwurf von C. I. Nitzsch⁵⁹ im Rahmen einer Theorie der Offenbarung⁶⁰. Ausgangspunkt einer derartigen Theorie ist, der Bewegungslinie des Menschen zu Gott entsprechend, das glaubende Subjekt. Dieses glaubende Subjekt muß – entgegen dem Vorwurf Becks, der der Spekulativen Theologie generell vorwirft, sie würde bei der »Reflexion über das subjektive Bewußtsein und Denken« verharren⁶¹ – notwendig in Richtung auf die Erscheinungsformen des objektiven Glaubens fortschreiten. Seine religiöse Entwicklung würde »abdorren«, oder aber hypertrophieren⁶², würde sie nicht auf »die objektive Religion«⁶³, auf den »objektive(n) Faktor, d. h. eben« auf »das objektive Hervor- und Herantreten eines lebendigen Gottes« treffen⁶⁴. Im Prozeß der Begegnung stellt das subjektive religiöse Bewußtsein im Sinne von K. E. Sack⁶⁵

57. Nitzsch, C. I., System, S. 163.

58. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 57; die Fortsetzung des Zitats bei Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 412 f (ungenau zitiert). Die These Sacks wurde später auch von G. Thomasius aufgegriffen: Thomasius, G., Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, 3 Bde., Erlangen 1852–61, 2. Aufl. 1856–63 (3. Aufl. 1886–1888), Bd. 1, S. 48–50.

59. Nitzsch, C. I., System, S. 165.

60. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 412; vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik, I/1, S. 320, 328 f.

61. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 26.

62. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77.

63. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 76, 76 ff.

64. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77; vgl. S. 76: »Als der Unendliche muß mir Gott gegeben sein, muß mir entgentreten als ein Du für mein Ich; und daß ich ihn, den sich Offenbarenden, in mich aufnehmen kann, daß in meinem Geiste Alles für seinen Empfang bereit ist, daß in mir eine Frage ist, auf welche seine Selbstoffenbarung die Antwort bildet . . .«

65. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 57.

zunächst (nur) einzelne, scheinbar zusammenhanglose Erscheinungen der göttlichen Offenbarung fest, in denen teils Gott Vater, teils Gott Sohn und teils Gott der Heilige Geist am Werk zu sein scheinen⁶⁶.

Diese Einzeloffenbarungen verbinden sich nach und nach zu einem zusammenhängenden Ganzen. Der subjektive Glaube kommt zur »Erkenntnis des göttlichen Grundes, auf welchem sie ruhen«, d. h. er stößt auf das Phänomen der »Trinität«⁶⁷. Die Bewegungslinie im Prozedieren des Glaubens verläuft also von der Dreiheit zur Einheit Gottes. Aufgabe ist es deshalb »nicht, in der Einheit die Dreiheit, sondern die, in der geoffenbarten Dreiheit die Einheit zu finden«⁶⁸. Wenn man sie findet, bzw. indem man sie findet, öffnet sich der Zugang zum innergöttlichen Bereich. Während J. T. Beck engagiert dagegen eintritt, in »jene verhüllten, inneren Ewigkeitsverhältnisse der Gottheit« einzudringen⁶⁹, glaubt Palmer, über die Trinitätslehre bis zur »Idee Gottes« vorstoßen zu können⁷⁰, vorstoßen zu dürfen. Er folgt dabei einer Vorstellung C. I. Nitzschs⁷¹.

Nitzsch möchte zwar zunächst eine Erkenntnisschranke zwischen Mensch und Gott beachtet wissen: »wenn irgend jemand Gott erkannt hat bis zur Anschauung, so ist es Mose, aber auch Mose hat nur einen Reflex von Gott, nur in einer gewissen Vermittlung Gott geschaut«⁷². Dann aber sieht er doch Möglichkeiten, in einer Art Optimierungsverfahren⁷³ in den innergöttlichen Bereich Einblick zu nehmen. Nicht nur »jede außertestamentische Theologie des Altertums« hat »von dem Zeitpunkte an, wo sie sich als reflektierende Gnosis über den Mythos stellt, gewisse höhere *theogonische* Begriffe erzeugt«. Auch »christliche Theologen aller Zeiten« haben »eine gewisse rationale Erfassung dieses Mysteriums« der immanenten Trinität »möglich gemacht und nötig befunden«⁷⁴. Das Brückenglied dazu bildet die »*Vollziehung* des in sich identischen Gottes- (S. 138)bewußtseins an den Momenten des Selbst- und Weltbewußt-

66. Vgl. die katechetische Entwicklung, Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 413.

67. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 412; vgl. Nitzsch, C. I., System, S. 123; Schelling, F. W. J., System, S. 57 ff., 261.

68. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 413. Palmer zitiert hier Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 57.

69. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 128; siehe ebd., S. 97, 101, 128 ff, 139 ff u. ö.; vgl. auch Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, II, § 172, 1.

70. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 341, 75.

71. Nitzsch, C. I., System, S. 132 f; vgl. dazu Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 345 Anm.: »der Kundige« wird »leicht« die »Ähnlichkeit« zu Nitzsch sehen.

72. Nitzsch, C. I., System, S. 122; vgl. 123.

73. Nitzsch, C. I., System, S. 129 f.

74. Nitzsch, C. I., System, S. 165.

seins«⁷⁵. Aus der Tatsache, wie Gott *für uns* ist, lassen sich sachgerechte Schlüsse ziehen, wie Gott *an sich* ist.

Eine derartige Argumentation steht und fällt mit der Voraussetzung, daß menschliches Denken grundsätzlich zureichend ist, das göttliche Wesen zu erfassen⁷⁶, oder, um es mit einem Begriff aus der christologischen Diskussion zu sagen, daß finitum capax infiniti⁷⁷ ist. Dies ist jedoch nur denkbar, wenn es zwischen Gott und Mensch engere Beziehungen gibt als die zwischen Schöpfer und Geschöpf⁷⁸. Dementsprechend stellt Nietzsche fest – bei Rothe wird diese Vorstellung verstärkt wiederkehren⁷⁹ –, daß der Mensch ein »gottverwandter Geist« ist, der »von Station zu Station zu der höheren Erkenntnis, zu der intellektuellen Schauung Gottes erhoben«⁸⁰ werden kann; mehr noch, daß »das Bewußtsein des Menschen . . . bewußtes Sein vom Urwesen« ist⁸¹. An dieser Stelle kehrt die Identität von Nous und Pneuma wieder, die Schleiermacher⁸² ebenso

75. Nietzsche, C. I., System, S. 138; vgl. Schelling, F. W. J., System, S. 272; vgl. auch Nietzsche, C. I., System, S. 131; ähnlich Rothe, R., Übersicht, S. 38.

76. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 85: »In den Menschen kann nämlich Gott auf eine solche Weise hineinwirken, daß er dadurch für ihn da ist, deshalb, weil die Form der Wirksamkeit Gottes, nämlich die persönliche, d. h. die denkende und die wollende (setzende) in ihm (dem Menschen) ihr ausdrückliches Analogon hat, mit anderen Worten, weil die Funktionen der Persönlichkeit Gottes, Verstandesbewußtsein und Willenstätigkeit, auch die Funktionen der menschlichen Persönlichkeit sind.« Vgl. auch ders., Übersicht, S. 26 f, 38.

77. Vgl. Samson, H., Die Kirche, S. 54, über die menschliche Vernunft bei Schleiermacher. Es ist allerdings das Phänomen der exoterischen Sprache bei Schleiermacher zu beachten. Dazu: Kantzenbach, F. W., Schleiermachers Reden über die Religion in ihren biographischen und gesellschaftsgeschichtlichen Bezügen, in: Der Evangelische Erzieher, Jg. 28, 1976, Heft 5, S. 330–345, S. 330 f: »Man darf sich an dem, was Schleiermacher den »Exoterismus« im Unterschied zum »Esoterismus« genannt hat, nicht stoßen. Unter Exoterismus ist eine Form der Rede, sei sie apologetisch, (S. 330) philosophisch, anthropomorphistisch, d. h. der Denk- und Redeweise des Menschen angeglichen, zu verstehen, die den esoterischen, d. h. eigentlich gemeinten Inhalt in unangemessener Weise zu überdecken scheint. Exoterisch ist das formale, uneigentliche, gleichnishafte Element in der Darstellung, ohne einen dieser Begriffe pressen zu wollen. Seit einer Arbeit O. Ritschls (Ritschl, O., Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers, 1888) ist man auf die Bedeutung dieser Terminologie aufmerksam geworden.« Vgl. auch ebd., S. 339. – Dazu Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 923. Anders die Spekulative Theologie: Rothe, R., Übersicht, S. 25 ff., bes. S. 30 ff.

78. Vgl. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 43.

79. Rothe, R., Übersicht, S. 81 ff.

80. Nietzsche, C. I., System, S. 123.

81. Nietzsche, C. I., System, S. 121.

82. Vgl. z. B. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 303, 313 u. ö.

wie R. Rothe⁸³ explizit voraussetzt. Sie bedeutet, konsequent verstanden, immer auch »eine letzte Identität zwischen Gott und Mensch«⁸⁴. Aus einer solchen Perspektive heraus wird verständlich, daß Nietzsche im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis den Ausdruck »anthropomorph« durchaus positiv verwendet⁸⁵. Theologie und Anthropologie sind nur die beiden Seiten derselben Sache.

Von dieser Konzeption her hat es seine spezifische Bedeutung, wenn Palmer davon spricht, daß der Mensch das »Bild Gottes«⁸⁶ bzw. Gottes »Bild im Menschen«⁸⁷ ist. Im Gegensatz zur Feststellung J. T. Becks, daß Gottes »ewige(s) Existenzverhältnis jenseits alles entstandenen Verhältnisses Gottes zur Welt liegt« und damit »dasselbe auch unter keine weltlichen Verhältnisbegriffe, unter keine Analogie« gestellt werden darf⁸⁸, hält es Palmer für legitim, sowohl vom Wesen des Menschen auf das Wesen Gottes⁸⁹, wie vom Wesen Gottes auf das Wesen des Menschen⁹⁰ zu schließen⁹¹. Mehr noch: da der Mensch einen »göttlichen Ursprung«⁹² besitzt, muß – das kann an dieser Stelle nur als These gesetzt, noch nicht begründet werden – der Geist Gottes und der des Menschen im tiefsten ineinanderfließen, ja identisch sein: »Erkenntnis« des Offenbarungshandelns Gottes ist »nur da möglich, bleibt aber da auch zuverlässig nicht aus, wo man willig ist, den Regungen des Geistes Gottes in eignen Innern zu folgen; da« – und nun verwendet Palmer charakteristischerweise eine Wendung Hegels⁹³ – »begegnet der Geist in uns dem Geiste in der Schrift und erkennt sich als einen und denselben«⁹⁴.

(3) Die immanente Trinitätslehre

Auf dem Wege spekulativen Eindringens in das Wesen Gottes kommt Chr. Palmer zur Überzeugung, daß die Idee Gottes einen konstanten und

83. Rothe, R., Übersicht, S. 81: »... der menschliche Geist ist für die Gemeinschaft Gottes mit ihm ... qualifizierter, d. h. heiliger Geist ...«

84. Thurneysen, E., Christus und die Kirche, in: Zwischen den Zeiten, 1930, S. 190, zum Problem des Mythos. Vgl. auch Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 7 ff, 43.

85. Nietzsche, C. I., System, S. 126.

86. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 396, vgl. 397.

87. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 338.

88. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 129.

89. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 344, 418.

90. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 396 f.

91. So auch Rothe, R., Übersicht, S. 81 ff.

92. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326.

93. Vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie, S. 387.

94. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 327; vgl. dagegen Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 44 f.

einen variablen Faktor enthält⁹⁵. Auf der einen Seite ist Gott der »Wechsellose, Unveränderliche«⁹⁶, auf der anderen muß eine innergöttliche Bewegung angenommen werden. Palmer kann in diesem Zusammenhang von einer »Offenbarung Gottes in sich selbst« sprechen⁹⁷. Im Rahmen ihrer näheren Bestimmung findet der Lehrsatz von der Dreieinigkeit seine zweite Anwendung. Diese Offenbarung geschieht in einem Gott »immanenten«⁹⁸ trinitarischen Prozeß⁹⁹. Zwar stellt nun auch Palmer fest, daß »wie alles Göttliche« auch die immanente Trinitätslehre »dem Raisonement des Verstandes nach seinen Kategorien allerdings nie zugänglich, und insofern ein unlösbares Geheimnis« ist¹⁰⁰. Die folgenden Ausführungen zeigen jedoch, daß Chr. Palmer aus diesem Satz keine Konsequenzen zieht. K. E. Sack¹⁰¹ und C. I. Nitzsch¹⁰², aber auch Sartorius¹⁰³ folgend, macht er sich vielmehr auf, »in die Tiefen der Gottheit selbst einzugehen«¹⁰⁴ und den »innere(n) Grund der Trinität« aus dem »Wesen Gottes selbst«¹⁰⁵ abzuleiten. Er findet diesen Grund mit K. E. Sack und später R. Rothe¹⁰⁶ in dem »Begriffe Gottes als dessen, der die Liebe ist«. Da die Liebe »die drei Momente: Seligkeit, Selbstmittei-

95. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 35 f: »Eben in diesem absoluten Kreislauf, daß Gott sich aktualisierend unmittelbar zugleich sich wieder als bloße Potenz seiner selbst setzt, um diese unmittelbar wieder zu aktualisieren, und so ins Unendliche fort, steht die absolute Einheit des ewigen Seins und des ewigen Werdens in Gott, vermöge welcher er auf schlechthin (S. 35) zeitlose Weise ist . . .«

96. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 351, 215.

97. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 342.

98. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411 f; vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik, I/1, S. 352.

99. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414 ff.

100. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 418.

101. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 62.

102. Nitzsch, C. I., System, S. 161. Für Nitzsch schließt die »ökonomische Darstellung der Dreieinigkeit die andere ontologische keineswegs aus, vielmehr kann die erstere nicht ohne die andre vollkommen bestehen« (Nitzsch, C. I., System, S. 161). »Auf jeden Fall liegen der christlichen Gotteslehre Verhältnisse Gottes zu sich selber zum Grunde, und nicht bloß Verhältnisse Gottes zur Menschheit« (Nitzsch, C. I., System, S. 162; vgl. 165).

Besonders ausführlich reflektiert über den innergöttlich-trinitarischen Prozeß Schelling in seiner »Philosophie der Offenbarung« (S. 457 ff).

103. Vgl. z. B. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 14.

104. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

105. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417.

106. Rothe, R., Übersicht, S. 41: »Diese Liebe, welche das Prinzip der Schöpfung und der Grund des Seins der Welt ist, ist in Gott keine bloße Eigenschaft, sondern eine immanente wesentliche Bestimmtheit . . .«

lung und Gemeinschaft« enthält, führt sie von selbst auf die Dreiheit in Gott¹⁰⁷.

Dabei bleibt zunächst offen, ob es sich bei dieser Trias um eine innergöttliche Entfaltung oder aber innergöttliche Entwicklung handelt. C. I. Nitzsch spricht – ganz ähnliche Vorstellungen werden später bei Schelling wiederkehren¹⁰⁸ – von einer »in ihrer vollständigen Entwicklung dreifachen göttlichen Urhebung«, von den »Selbstbeziehungen« des »einigen Gottes«, von dem Unterschied und der »wiederkehrende(n) Einheit des in sich seienden«¹⁰⁹ und wird gerade an dieser Stelle von J. T. Beck heftig angegriffen. Beck bekämpft zusammen mit Thilo¹¹⁰ den Einfluß des Entwicklungsgedankens auf die »moderne« (Spekulative) »Theologie« und kritisiert dabei vor allem, daß »dieser Begriff bis in Gott« hineindringt, »durch die Konstruktionsversuche eines innergöttlichen trinitarischen Prozesses«¹¹¹. Dabei sei »Gott für sich ... noch eine defekte Person«¹¹², die erst durch Sohn und Geist »ins Absolute hinaufpotenziert« wird¹¹³.

So, in diesem Sinne, kann Palmers Vorstellung einer »lebendige(n) Bewegung in Gott selbst«¹¹⁴ nicht interpretiert werden. Es ist aber nicht zu übersehen, daß für Palmer der Heilige Geist die »Einheit Beider«, des Vaters und des Sohnes, bedeutet¹¹⁵. An dieser Stelle ist in seiner Konzeption die Scheidewand zwischen Entfaltung und Evolution zumindest hauchdünn geworden. So kann sich auch Palmer dem Vorwurf J. T. Becks bzw. Thilos nicht völlig entziehen: »Die Gedankenlosigkeit, in das Ewige den zeitlichen Wechsel ohne weiteres einzuschieben, ist ein Hauptnerv der ganzen trinitarischen Spekulation«¹¹⁶.

(4) Die heilsökonomische Trinitätslehre

(4.1) Begründungen

Die immanente trinitarische Bewegung – und damit ist der dritte Anwendungsbereich der Dreieinigkeitslehre angesprochen – wendet sich gewis-

107. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 418, nach Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 62.

108. Vgl. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 457 ff.

109. Nitzsch, C. I., System, S. 160; vgl. S. 159.

110. Thilo, I. K., Die Wissenschaftlichkeit, S. 137 f, 186 f.

111. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 22; II, S. 129 f.

112. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 130; vgl. dazu Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 419.

113. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 131.

114. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

115. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

116. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 129 f; ebd., S. 130 Anm.

sermaßen nach außen¹¹⁷. Sie wird im heilsökonomischen Handeln Gottes¹¹⁸ an bzw. in der Welt manifest. Die göttliche Heilsökonomie ist so das Bindeglied zwischen Gott und Welt. Sie ist zugleich der Ausgangspunkt für die Genese des objektiven Glaubens. Auffallend ist, daß Palmer für die Wendung der immanenten zur heilsökonomischen Trinität – zunächst¹¹⁹ – drei unterschiedliche Begründungen gibt. Das könnte darauf hinweisen, daß Palmer sich bewußt ist, hier das Zentrum der Spekultativen Theologie zu erreichen, in dem alle Teilaspekte ihre Synthese finden (müssen). Es könnte freilich auch ein Indiz dafür sein, daß er hier jenen »schwankenden Boden« betritt, von dem K. Barth spricht, wenn er feststellt, daß ein Teil der Theologie Gott »Vorschriften« machen zu können meint, »was und wie beschaffen seine Offenbarung sein muß, um auf unsere Anerkennung als solche rechnen zu dürfen«¹²⁰.

(4.1.1) Ethische Begründung

Die erste, ethische Begründung der heilsökonomischen Trinität nimmt einen Aspekt der Gotteslehre von Nitzsch¹²¹ bzw. Sartorius¹²² auf. Ist »die un-(S. 418)endliche Liebe . . . das innere Wesen Gottes«, dann ist es ihr »nicht genug – eben weil die Liebe unendlich ist – sich so nur in sich selber zu lieben, nur in sich selbst selig zu sein«. Darum schafft »sie eine Welt außer sich, um ihre innere Herrlichkeit in tausend Gestalten, Farben, Tönen, Lebenskräften und Abstufungen sich gegenüber zu stellen und so auch andere, geschaffene Wesen jedes in seiner Art die Liebe Gottes genießen zu lassen«¹²³. Damit ist allerdings erst zum »Daß« der heilsökonomischen Offenbarung Stellung genommen, noch nicht zur speziellen Art ihrer trinitarischen Ausprägung. So ergänzt Chr. Palmer die ethische

117. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419. So auch Rothe, R., Übersicht, S. 38.

118. (Heils-)Ökonomie bei Palmer, z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 216, 332. Zum Begriff siehe auch Nitzsch, C. I., System, S. 161, 165; Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 127, 145 ff, 495 u. ö.; Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 464.

119. Das gilt für die Auflagen 1–4 der Katechetik Palmers. Die erste und dritte Begründung wird später von Chr. Palmer gestrichen.

120. Barth, K., Kirchliche Dogmatik, Zürich-Zollikon, Bd. I/2, 5. Aufl. 1960, S. 4; vgl. S. 5.

121. Vgl. Nitzsch, C. I., System, S. 126: »Gott ist Geist, ist Liebe, ist Herr«, vgl. ebd., S. 127 f; ferner: Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 61 f.

122. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 7 ff.

123. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 418 f, ähnlich ebd., S. 351 f; vgl. dazu auch den verwandten Gedankengang bei Rothe, R., Übersicht, S. 41: Gott muß, will er nicht egoistisch sein, ein Nicht-Ich setzen. Das ist eine »persönliche, moralische« Notwendigkeit. »Näher ist aber diese Notwendigkeit in ihm seine Liebe, denn der Begriff der Liebe ist eben die Bestimmtheit der Person . . ., sich selbst mitzuteilen an ein Anderes . . .«

Begründung durch einen entsprechenden – in sich freilich nicht ganz stimmigen – Zusatz: Wie »in Gott selbst der Sohn es sei, den sich der Vater als Gegenstand der Liebe gegenüberstelle, so sei auch die Welt nur durch den Sohn ein Werk und Gegenstand göttlicher Liebe; und wie in Gott der Geist es sei, in welchem Vater und Sohn sich einigen, so gebe es auch für die geschaffene Welt nur dadurch ein Leben in Gott, daß dieser Geist in ihr lebe, daß sie ihn in sich aufnehme«¹²⁴.

(4.1.2) Erste metaphysische Begründung

Die zweite, von Palmer selbst als »metaphysische(n)« Begründung¹²⁵ bezeichnet, ist in Wirklichkeit ein Analogieschlußverfahren. Es läßt Anklänge an Schelling¹²⁶ und Rothe¹²⁷ spüren. Nach ihm kann man am »menschlichen Selbstbewußtsein . . . zeigen, wie es zum Wesen der Persönlichkeit« gehört, »daß das Ich sich von sich selber unterscheidet«; ferner, »daß dasjenige, worin ich mich selber denke, d. h. der Gedanke, das Wort, immer zugleich nach außen, wie nach innen« sich richtet und »mittelst desselben auch der Geist, die Einheit meines Wesens, sich an Anderes« mitteilt¹²⁸. Diesem menschlichen Verhalten entsprechend gehört es zum Wesen Gottes, sich durch den Sohn und den Heiligen Geist mit der Welt und in der Welt ein Gegenüber zu schaffen.

(4.1.3) Zweite metaphysische Begründung

Der dritte Begründungsversuch ist nun in der Tat dem »metaphysischen« Bereich entnommen. Palmer entwickelt diesen Ansatz aus dem polaren Gegensatz im Wesen Gottes selbst. »Zwei wesentliche Momente in Gott« sind seine »unendliche Erhabenheit« und seine »unendliche Nähe«¹²⁹. Die Erhabenheit wird durch die Offenbarung Gottes des Vaters, die Nähe durch die Offenbarung Gottes des Sohnes repräsentiert. Mit der Vorstellung dieser »zwei Pole«¹³⁰ ist allerdings ein doppeltes Problem gegeben. Auf der einen Seite droht eine Spaltung der Gottesvorstellung, auf der anderen Seite ist nicht gesichert, daß die Offenbarung Gottes in seinem Sohn von den Menschen auch aufgenommen werden kann. Beide Probleme löst nach Palmers Meinung die dritte Offenbarungsstufe, in der dem Heiligen Geist die Funktion der Synthese zukommt¹³¹.

124. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

125. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

126. Vgl. z. B. Schelling, F. W. J., System, S. 47; ebd., auch S. 56 ff.

127. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 38 ff.

128. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

129. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

130. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

131. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419: Gott Vater und Sohn – »die Einheit Beider

(4.2) Zielrichtungen

In Palmers Interpretationsversuchen der heilsökonomischen Trinitätslehre spiegelt sich eine allgemeine Tendenz der theologischen Diskussion im 19. Jahrhundert. Es herrscht in ihr Konsens darüber, daß ein Auseinanderfallen der Trinitätslehre unter allen Umständen vermieden werden muß¹³². Kontrovers aber war der Weg, über den die Einheit Gottes gesichert werden soll. Dazu standen mehrere Lösungsangebote zur Verfügung: das modalistische¹³³, das subordinatianische¹³⁴, das perichoretische¹³⁵ und das appropriative¹³⁶ Modell. Karl Barth äußert die Ansicht, daß »fast die ganze neuprotestantische Theologie« vor dem durch den neuzeitlichen Persönlichkeitsbegriff – vermeintlich – drohenden Tritheismus »meinte, . . . in den Sabellianismus flüchten zu müssen«¹³⁷. Chr. Palmer¹³⁸, J. A. Dorner¹³⁹, K. Barth¹⁴⁰ und H. Samson¹⁴¹ haben ausdrücklich auf die sabellianische Komponente bei Schleiermacher hingewiesen¹⁴².

Wie weit ihr Urteil berechtigt ist, soll und kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht überprüft werden¹⁴³. Sehr wohl aber ist nachzuwei-

ist, ganz nach biblischer Lehre, der Geist; d. h. daß der Gott, der unendlich erhaben ist über uns, und der uns gleich gewordene Menschensohn Eins sind, das geschieht, indem Ein Geist, Ein selbstbewußtes in sich einiges Leben in Beiden ist. Wiederum aber stünde auch Christus, trotz dem, daß er Mensch geworden ist, uns ferne (ebd. S. 419) . . . ; und darum strömt nun derselbe Lebensgeist, der ihn mit den (corr.: dem) Vater einigt, von ihm her auf die Welt über, um die Welt mit Sohn und Vater in Gemeinschaft zu setzen und ein göttliches Leben in ihr (corr.: sie) einzuhauchen« (ebd. S. 420). Siehe Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 377 f.

132. Vgl. z. B. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 68; Nitzsch, C. I., *System*, S. 163; Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 412 ff; Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 131 ff; vgl. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 368 f, 377 f.

133. Vgl. dazu u. a. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 372; Pannenberg, W., *Art. Christologie II. Dogmengeschichtlich*, in: RGG, 3. Aufl. Tübingen, Bd. 1 1957, Sp. 1762–1777, Sp. 1764.

134. Dazu u. a. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 372.

135. Dazu u. a. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 390, 374 ff.

136. Dazu u. a. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 395, vgl. 393 ff.

137. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 377.

138. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 416 f.

139. Dorner, I. A., *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, S. 700 f, Anm.

140. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1*, S. 372.

141. Samson, H., *Die Kirche*, S. 49, Anm. 11.

142. Vgl. z. B. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube II*, § 122, § 172, 3, wo Schleiermacher sich direkt dazu bekennt.

143. Ähnliches gilt für die ökonomische Trinitätslehre von Schelling aus den Jahren

sen, daß der trinitarisch-heilsökonomische Entwurf Palmers keineswegs global dem sabellianischen Typ zugerechnet werden darf. Seine heilsökonomische Konzeption ist sehr komplex, zudem nicht frei von Gewaltsamkeiten und Brüchen in der Argumentation. Darin äußert sich nicht nur Palmers Tendenz zum Ganzen, zur Synthese. Es zeigen sich *auch* Glanz und Not Spekulativer Theologie schlechthin. Vor ihnen behält der Satz K. Barths sein Recht, »daß Gott« zugleich »sich verbirgt, indem er sich offenbart«¹⁴⁴.

Analog der dreifachen Begründung der heilsökonomischen Dreieinigkeit lassen sich in der Gesamt-Argumentation Palmers drei verschiedene Ansätze ihrer Interpretation unterscheiden.

(4.2.1) *Antisabellianische Tendenz*

Der erste Ansatz hat eine stark antisabellianische Zielrichtung. Gegen die »triviale«¹⁴⁵ Annahme im Sinne von J. G. Krafft¹⁴⁶, »daß der Vater die Schöpfung, der Sohn die Erlösung, der Geist die Heiligung, jeder das Seine für sich vollbracht haben soll«¹⁴⁷, betont Chr. Palmer¹⁴⁸ mit K. E. Sack und C. I. Nitzsch¹⁴⁹, daß *alles* Handeln Gottes in bzw. an der Welt ein appropriatives ist.

Dementsprechend »stellt sich nach tieferer biblischer Anschauung das Verhältnis des Vaters zur Schöpfung dem des Vaters zur Erlösung ganz gleich; nicht minder nimmt der Sohn im Werke der Schöpfung ganz dieselbe Stellung ein wie im Werke der Erlösung; denn wie die Welt *von* dem Vater *durch* den Sohn geschaffen ist, so ist sie *von* dem Vater *durch* den Sohn erlöst; und wie der Geist im Werke der Schöpfung die im Sohne aus den Tiefen der Gottheit schaffend herausgetretenen Lebenskräfte in die Kreatur selbst hineinträgt, so daß Gott, wie er die Welt geschaffen, so auch als der Alles durchdringende Lebensodem *in ihr* waltet und lebt: so trägt der Geist ebenfalls die im Sohne herausgetretenen, sich offenbaren-den Kräfte der Erlösung in die Kreatur, in die Menschenherzen selbst

1841–54; vgl. Schelling, F. W. J., Philosophie der Mythologie, S. 326 ff; ders., Philosophie der Offenbarung, S. 628 f.

144. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 341; vgl. auch Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 128.

145. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

146. Krafft, J. G., Kurzer Unterricht in der christlichen Lehre, Essen 1823, zit. bei Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 59: »»Frage. Welche verschiedenen Ämter werden den drei Personen der Gottheit beigelegt? Antwort. Dem Vater die Schöpfung und Vorsehung; dem Sohne die Erlösung; dem heiligen Geiste die Heiligung.««

147. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

148. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 61, 65 f, 70 ff.

149. Nitzsch, C. I., System, S. 161, 168; ähnlich, im Blick auf die 2. »Person«: Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 91.

über, so daß derselbe Gott, der *über* ihnen thront, auch *in* ihnen wohnt«¹⁵⁰.

In dieser Argumentationsreihe wird das Verhältnis der drei göttlichen Personen nicht sukzessiv, sondern gleichsam statisch, unter dem Vorzeichen der Konstanz gesehen. Wo Gott in und gegenüber der Welt sich handelnd offenbart, geschieht das durch den Sohn und den Heiligen Geist¹⁵¹. Palmer hat damit die Einheit Gottes gewonnen bzw. gewahrt, allerdings auf Kosten der Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung. Auch wenn man Karl Barths an E. Thurneysen¹⁵² orientierten Ausführungen über das Verhältnis von Mythos und spekulativem Denken nicht in allem zu folgen vermag, so enthält doch seine Feststellung eine Aussage von bleibender Gültigkeit: »Die in der Bibel bezeugte Offenbarung will geschichtliches Ereignis sein«, wobei es sich bei beidem, bei der Offenbarung wie bei der Geschichte, »um ein bestimmtes, von allen anderen unterschiedenes, also unvergleichliches und unwiederholbares Ereignis handelt«¹⁵³. Palmer spricht im Zusammenhang mit dem heilsökonomischen trinitarischen Handeln davon, daß es sich dabei um ein »Verhältnis« handelt, das »sich in jedem Augenblick neu in Gott und aus Gott gebiert«¹⁵⁴. Wird die Offenbarung Gottes in Christus auf diese Weise ihrer Einmaligkeit entkleidet, dann ist Geschichte – dem neuentdeckten Interesse am Geschichtlichen im Grunde zuwiderlaufend – nur noch als »Rahmen« für das Handeln Gottes verstanden, der an sich auswechselbar ist¹⁵⁵. In diesem Fall aber scheint der Schritt von der Spekulation zum Mythos in der Tat nicht mehr groß.

Als Folge dieses ersten heilsökonomischen Ansatzes beginnt bei Palmer die jeweils spezifische Eigenart zu verschwimmen, in der sich Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist der Welt und in ihr dem Menschen zuwenden. Am stärksten von dieser Entwicklung ist die dritte Person der Trinität betroffen. Palmer nimmt zwar die gegen Hegel¹⁵⁶ gerichtete Intention K. E. Sacks¹⁵⁷ auf, daß der »Geist nicht das den Kreaturen anerschaffene Geistige, sondern der von Gott ausgehende, in seinem göttlichen Wesen bestimmt von allem kreatürlich-Geistigen sich unterscheidende Geist, –

150. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411; vgl. S. 413, 417.

151. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

152. Thurneysen, E., Christus und die Kirche, S. 189 f; bei Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 346.

153. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 348; vgl. 342 ff.

154. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417; siehe auch ders., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

155. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 346.

156. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 247 ff; bes. S. 249.

157. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 67; ähnlich auch Kliefoth, Th., Acht Bücher von der Kirche, Schwerin 1854, S. 48, 108.

der heilige Geist schlechthin« ist¹⁵⁸. Er kann – oder will es dann aber doch nicht verhindern, daß auch in seiner Konzeption *Nous* und *Pneuma*¹⁵⁹ identisch werden und ein Geist-Monismus entsteht, der mehr als nur Anklänge an den Ansatz Hegels¹⁶⁰ spüren läßt.

Die Einheit des Geistes ist bereits in der 2. Auflage der Katechetik Palmers vorausgesetzt¹⁶¹. Explizit entfaltet wird sie jedoch erst ab der 3. Auflage dieses Werkes¹⁶². Dabei dürfen zwei Dinge nicht übersehen werden: Zum einen geht es Palmer nicht um die Beschreibung des Heiligen Geistes an sich, sondern um dessen Wirkung innerhalb der heilsökonomischen trinitarischen Offenbarung. Zum anderen versucht Palmer konsequent, zwischen dem »heiligen Geist Gottes« und dem »natürlichen Geist« (dem »Welt- und Zeitgeist«) zu unterscheiden¹⁶³. Nur: er bleibt eine genaue Definition bzw. Abgrenzung dieser verschiedenen Erscheinungsformen von Geist schuldig – und: er *muß* sie von seinem Ansatz her schuldig bleiben.

Über den Grund dafür, weshalb Palmer ab der 3. Auflage seiner Katechetik die Geist-Spekulation ausbaut, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Naheliegender wäre, es dem Einfluß der Theologischen Ethik von R. Rothe¹⁶⁴ zuzuschreiben. Sie enthält eine ausgeführte Lehre von der Einheit des Geistes¹⁶⁵. Ein näherer Vergleich der Positionen von R. Rothe und Chr. Palmer zeigt jedoch, daß zwischen beiden grundlegende Differenzen bestehen. R. Rothe begnügt sich nicht damit, die Erscheinungsformen des Geistes zu beschreiben¹⁶⁶. Er versucht darüber hinaus die Genese des Geistes selbst aufzuhellen. Dabei folgt er einem »Ypsilon-Modell«: Seine Darstellung des Geistes setzt voraus, daß er dessen Genese im

158. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 469, zit. (nicht ganz korrekt) Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 67.

159. Siehe oben 4. Die Genese des objektiven Glaubens, Anm. 82.

160. Vgl. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 24, 26, 58, 247 ff, 375 ff, vor allem 377 f; vgl. daneben vor allem auch Hegels Selbstanzeige in: Intelligenzblatt der »Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung«, 28. 10. 1807, abgedruckt in: Hegel, Phänomenologie, Anhang S. 588; zu Hegel auch Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie II. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 8. Aufl. 1969, S. 426 f; die Einheit des Geistes begegnet allerdings schon bei Schelling, F. W. J., z. B. System, S. 271.

161. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 441 (»der Alles durchdringende Lebensodem«), 415 (»Fülle des Lebens«, »Mittelpunkt unseres geistigen Wesens«); vgl. ferner ebd., S. 326 f, 333 f, 414, 420, 468 f.

162. Vor allem: Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 429 ff.

163. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430; vgl. auch 2. Auflage, S. 469.

164. Rothe, R., Theologische Ethik.

165. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., § 13 ff: Grundlegung der theologischen Ethik.

166. Vgl. vor allem Rothe, R., Übersicht, S. 30 ff, 52, 81 f.

Bereich einer absoluten, »spekulative(n) Begriffsentwicklung« entwirft¹⁶⁷. Geist entsteht dann allgemein dadurch, daß ein ursprünglich Indifferentes, Identisches »sich von selbst unterscheidet«, d. h. in »Dasein« und »Gedanken«¹⁶⁸ sich in ein »gedachtes(n) (ideelles(n))« und ein »gesetztes(n) (reales(n))« Sein trennt – und sich zu neuer Einheit zusammenschließt¹⁶⁹.

Diese These entfaltet R. Rothe nach zwei Seiten hin: im Blick auf Gott (gewissermaßen der eine Ast des Ypsilon) und im Blick auf die Kreatur¹⁷⁰ (der andere Ast des Ypsilon), wobei beide ihrerseits wieder in einem Analogieverhältnis¹⁷¹ stehen. Aus dem Ypsilonmodell ergibt sich, daß der Geist Gottes und der Geist der Kreatur, obwohl in der absoluten Begriffsbestimmung an sich identisch¹⁷², doch nicht direkt voneinander abgeleitet werden dürfen. Nimmt man das Analogieverhältnis zwischen Gott und Kreatur ernst, ist nicht nur *Gott* der Schöpfer, sondern auch sein Geschöpf¹⁷³, die *Kreatur*. Wie nun Gott für sich in der Vereinigung von Gedanken und Dasein den »absoluten Geist« schafft¹⁷⁴, so muß auch die Kreatur für sich ihren Geist entwickeln. »Kreatürlichen Geist kann es nur geben als durch die Kreatur selbst in sich denkend und setzend hervorgebracht. Er kann also nicht unmittelbar geschaffen werden, – sondern unmittelbar schöpferisch hervorgebracht werden kann in dieser Beziehung nur die Anlage zum Geist in der Kreatur, die von dieser betätigt werden muß. Geist kann der Kreatur nicht gegeben werden, – auch von ihrem Schöpfer nicht; nur durch sich selbst kann sie zu Geist kommen«¹⁷⁵.

Im Gegensatz dazu stellt Chr. Palmer zwischen dem Geist Gottes, dem Heiligen Geist und dem Geist der Kreatur eine lineare Verbindung her. Beide Erscheinungsformen des Geistes werden so im Gegensatz zu R. Rothe eng aufeinander bezogen. Dem in der Kreatur wirkenden Geist

167. Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 398; vgl. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 516.

168. Rothe, R., Übersicht, S. 30, vgl. 30 ff.

169. Rothe, R., Übersicht, S. 31; vgl. auch Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 398.

170. Rothe, R., Übersicht, S. 30 ff.

171. Rothe, R., Übersicht, S. 84 f.

172. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 84: „Der Mensch ist als naturpersönlicher Geist ein wesentlich für die Gemeinschaft mit Gott qualifiziertes Sein, der menschliche Geist ist für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizierter, d. h. heiliger Geist . . .«.

173. Rothe, R., Übersicht, S. 38, 43 u. ö.

174. Rothe, R., Übersicht, S. 31.

175. Rothe, R., Übersicht, S. 32; vgl. S. 85; vgl. auch Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 400.

kommt keinerlei Eigenständigkeit zu¹⁷⁶. Agens ist allein der Geist Gottes. Seine Entwicklung steht, analog dem innergöttlichen trinitarischen Prozeß, unter dem Doppelcharakter von Konstanz und Variabilität. »Dieser Geist Gottes« – und nun malt Chr. Palmer mit breiten Pinselstrichen sein Gott-Welt(-Gott)-Bild, in dessen perspektivischem Aufriß alle Teile der Wirklichkeit ihren Platz finden – »durchläuft in seiner wirklichen Erscheinung¹⁷⁷ eine Reihe von Stufen, auf deren jeder er anders und doch als derselbe tätig ist.

- a) Die niederste ist sein Sein in der gesamten Natur, in welcher alles Leben, das in Millionen von Geschöpfen verbreitet ist, eben in ihm, oder vielmehr er selber ist«¹⁷⁸. Palmer versucht diese Aussage durch Bibelstellen zu belegen und nennt dazu 1. Mose 1,2; Psalm 104,30 und Hiob 33,4¹⁷⁹.

Es ist aber doch sehr die Frage, ob etwa in Psalm 104,30 von Gottes Geist auf seiner niedersten Stufe gesprochen werden kann. Oder, direkter gesagt: ein derartiger Schriftbeweis ist keineswegs haltbar¹⁸⁰.

Doch Palmer führt im folgenden seine Geist-Konzeption weiter aus:

- »b) In einem höheren, aber engeren Kreise finden wir seine« (des Geistes Gottes) »Wirkung, im Gewissen aller Menschen«¹⁸¹. Auch dazu bietet Palmer Bibelstellen an: 1. Mose 6,3; Psalm 139,7 und Weisheit 1,7¹⁸².

Und wieder sind deren Aussagen in keiner Weise mit Palmers Konzeption eines Entwicklungsganges des Geistes kongruent. Von Gewissen ist in Psalm 139,7 nicht die Rede¹⁸³, nicht in Weisheit 1,7¹⁸⁴ und schon gar nicht im Rahmen der Gottessöhne-Erzählung von Gen. 6,1–4¹⁸⁵.

176. Will man nicht in dem »Welt- und Zeitgeist« sozusagen Rudimente eines eigenständigen kreatürlichen Geistes sehen (Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430).

177. Da, wo er wirkend erscheint, innerhalb der heilsökonomischen Trinität.

178. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430. Dieses und die folgenden Zitate bleiben unverändert bis zur letzten Auflage der Katechetik.

179. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430.

180. Vgl. z. B. Kraus, H.-J., Psalmen. 2. Teilband, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 15/2, Neukirchen 4. Aufl. 1972, S. 714 z. St.

181. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430.

182. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430.

183. Vgl. Kraus, H.-J., Psalmen, S. 918.

184. Vgl. z. B. Ringgren, H., Sprüche, in: ATD 16/1. Sprüche/Prediger, übersetzt und erklärt von H. Ringgren und W. Zimmerli, Göttingen 1962, S. 13.

185. Vgl. Westermann, C., Genesis, 1. Teilband, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. I/1, Neukirchen 1974, S. 491 ff, S. 505.

Palmer erläutert seine Konzeption weiter: »Es ist aber hiebei zu bemerken, daß das Gewissen nicht an sich selbst schon der Geist Gottes oder mit ihm einerlei ist; er kann ja irren; es ist vielmehr das dem Menschen anerschaffene Organ, durch welches der Geist Gottes zu der Menschen Herz spricht, das also möglicherweise(!) auch unbrauchbar werden kann, wie es andererseits selbst im besten natürlichen Zustande nichts ausrichtet, wenn nicht der Geist Gottes es zu seinem Werkzeuge macht.

- c) Noch höher, und jetzt bestimmter als heiliger Geist (im Unterschiede vom natürlichen Leben) tritt er auf in den Propheten, in den auserwählten Menschen Gottes.
- d) Am höchsten und reinsten in Christus, dessen ganzes Sein und Leben vollkommen aus dem Geiste war«¹⁸⁶.

An dieser Stelle kommt es innerhalb des Entwicklungsganges, den der Gottesgeist durchläuft, zu einem auffälligen Knick. Es wäre jedoch voreilig, darin allein schon etwa eine Ablehnung der Konzeption Hegels zu sehen. Hegel kann davon sprechen, daß das »absolute Sein« gerade durch sein Herabsteigen »erst sein *höchstes* Wesen erreicht«¹⁸⁷. Nach Palmer geht nach Christus (bzw. von Christus aus) »nun aber . . . die Wirksamkeit des Heiligen Geistes dieselbe Stufenleiter wieder abwärts, aber in höherer Potenz; zunächst kommt er über die Apostel . . . dann in alle Gläubigen, in denen er aber nicht mehr bloß als strafendes Gewissen, sondern als lebendige Kraft und Quelle alles Guten wirkt; zuletzt tritt er (in der Auferstehung der Toten) als Prinzip des verklärten Lebens in die Natur, damit aus ihr eine neue Schöpfung werde«¹⁸⁸.

Mit diesem »Rückweg des Geistes« in höherer Potenz klingen in der Konzeption Palmers nicht nur Elemente aus Hegels Phänomenologie des Geistes an¹⁸⁹. Es kehrt zugleich die Tendenz zum geschichtslosen Mythos wieder¹⁹⁰. Parallel dazu muß im Rahmen dieses ersten heilsökonomischen trinitarischen Ansatzes der Personcharakter des Heiligen Geistes aufgegeben werden. Was sich schon bei C. I. Nitzsch andeutet, wenn er von der »sogenannte(n) Persönlichkeit des heiligen Geistes« spricht¹⁹¹, läßt sich auch bei Palmer erkennen: Aus der Person des Geistes wird ein »Alles durchdringender Lebensodem«¹⁹² im Sinne eines apersonalen Seins.

186. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430.

187. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 419.

188. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430.

189. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 422 f., 433.

190. Vgl. auch Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 423.

191. Nitzsch, C. I., System, S. 174.

192. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

Die heilsökonomische Interpretation des Geistes hat gleichzeitig Auswirkungen auf die heilsökonomische Funktion der zweiten Person der Trinität. Zunächst scheint Palmer in seiner Christologie Martin Luther zu folgen, dessen Kleiner Katechismus seiner Meinung nach zum Verständnis von Person und Werk Christi »die vollkommenste Handhabung« bietet¹⁹³. Man darf sich von einer derartigen Bemerkung allerdings nicht in die Irre führen lassen. Tatsächlich schlägt Chr. Palmer einen eigenen Weg ein. Ausgelöst durch die Konzeption vom Entwicklungsgang des Geistes verschieben sich innerhalb dieses heilsökonomischen Ansatzes die Schwerpunkte. Nicht – worauf später K. Barth großes Gewicht legen wird¹⁹⁴ – *Gott* ist hier der in Christus Handelnde. Das Agens in Christus ist im Sinne Schleiermachers der *Heilige Geist*¹⁹⁵. Dahingehend dürfte auch die Feststellung Palmers zu interpretieren sein, die er im Zusammenhang mit dem Offenbarwerden des göttlichen Wesens in Christus macht. Er verweist auf den Bekenntnissatz »empfangen vom heiligen Geist« und merkt dazu an: »Dies nämlich scheint der wahre Gehalt dieses Artikels zu sein«¹⁹⁶. Aus dieser Perspektive heraus gibt C. I. Nitzsch zutreffend auch die Intention Palmers wieder, wenn er dazu neigt, »wie Synesius den Geist gewissermaßen als meson zwischen Vater und Sohn«¹⁹⁷ zu setzen.

Der Heilige Geist wirkt in Christus auf doppelte Weise:

a) *Wirkungsweise I*

Einmal nimmt er über die Kreatur-Linie seines Entwicklungsganges auf Jesus Christus Einfluß. In diesem Zusammenhang kehrt erneut die These von der Polarität von Konstanz und Variabilität wieder. So gewiß »von Anfang ein unveränderliches göttliches Wesen«, anders ausgedrückt, »ein göttlicher Kern« in Christus war, so sehr mußte sich dieses Wesen »allmählich hervorkommend« offenbaren¹⁹⁸. Der göttliche Kern in Jesus Christus kann nicht bedeuten, daß zwischen Jesus Christus und anderen Menschen ein grundsätzlicher Unterschied besteht¹⁹⁹. Im Gegenteil, gerade durch sein Wesen ist er mit ihnen verbunden. Palmer stellt die rhetorische Frage: Hat »nicht Gott den Menschen zu *seinem Bilde* geschaffen? Und ist nicht der Geist des

193. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 438.

194. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 1 f, 218 f.

195. Samson, H., Die Kirche, S. 47 ff.

196. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 444.

197. Nitzsch, C. I., System, S. 173; Sperrung nicht im Original.

198. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 444; vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 93, 4.

199. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 443; vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 94.

Menschen etwas, wodurch er an Gottes *Wesen* teilhat?²⁰⁰ Der Unterschied zwischen Jesus Christus und anderen Menschen ist nur relativ, er besteht gleichsam in der Quantität, nicht in der Qualität. Priester, Könige und Propheten aus der Zeit des Alten Testaments schatteten Jesus ebenso vor, wie er in seiner Person ihre Funktion überhöht²⁰¹.

Darüber hinaus vollendete er im Sinne Schleiermachers²⁰² die »Menschennatur« allgemein²⁰³. Der Grund dafür liegt nicht darin, daß er im Gegensatz zu den »anderen(r) . . . Menschen«²⁰⁴ Gottes Geist *hat* – andere haben ihn auch –, sondern darin, daß er ihn *mehr* hat und daß er ihn *bleibend* hat. Den übrigen Menschen ist er »nur auf Augenblicke« gegeben²⁰⁵. So stehen »alle anderen (!) Propheten . . . selbst wieder zurück hinter dem, der den Geist nicht auf Augenblicke nur, sondern als bleibendes Eigentum in sich trug und« – Schleiermacher!²⁰⁶ – »ohne Maß«²⁰⁷.

Die Menschwerdung Gottes in Christus bedeutet nicht das Hereinbrechen von etwas Neuem in unsere Wirklichkeit²⁰⁸. Sie ist vielmehr »gerade die Vollführung dessen, wozu in der Schöpfung der Grund gelegt wurde«²⁰⁹. In der Menschwerdung vollendet sich »der Zweck der Schöpfung«²¹⁰. Palmer nimmt mit diesen Aussagen ebenfalls eine Intention Schleiermachers auf²¹¹. Ihn trifft damit K. Barths kritische Anmerkung zur Konzeption Schleiermachers in gleicher Weise. Auch Palmer gegenüber wird »der eigentliche und primäre Einwand . . . dahin gehen müssen, daß er das, was er die Erlösung durch Jesus Christus nennt, nicht mit der Heiligen Schrift als einen freien göttlichen Herrschaftsakt, daß er das Wort Gottes nicht ernstlich als das Subjekt der Erlösungstat, sondern als einen« – man kann im Blick auf

200. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl, S. 443.

201. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 439, 457, 466; auch »seine Geburt steht höher« als die »anderer großer(n) oder teurer(n) Menschen« (ebd., S. 444 Anm.).

202. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 97, 4.

203. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 454.

204. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 444 Anm.

205. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 440.

206. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 500.

207. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 466.

208. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 147, 149: »eine Wundertat, eine Barmherzigkeitstat Gottes, es ereignet sich da in der geschaffenen Welt das Unvorhergesehene«. Vgl. auch I/2, S. 113.

209. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 443.

210. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

211. Vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 89,3; § 97,2; vgl. dazu Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 147 f.

Palmer ergänzen: notwendigen²¹² – »von den Momenten des Weltprozesses verstanden hat«²¹³.

b) Wirkungsweise II

Trotz der engen Verbindung Jesu Christi mit der geschaffenen Kreatur steht für Chr. Palmer aber auf der anderen Seite fest, daß zwischen ihm und anderen Menschen *eben doch* ein Unterschied besteht. Das besondere Sein Jesu Christi geht auf ein direktes Eingreifen Gottes zurück, das nicht über die Kreaturlinie des Geistes erfolgt. Palmer spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sich die göttliche Natur in Christus zur menschlichen »herabläßt«, »erniedrigt«²¹⁴ bzw. »herniederbeugt«²¹⁵. Dabei verwendet Palmer eine spezielle Spielart der Zwei-Naturen-Lehre²¹⁶. Nach ihr kommt es in Jesus Christus nicht zur Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur. In ihm vereinigen sich streng genommen zwei göttliche Naturen: die immanent-göttliche der Kreaturlinie mit der transzendent-göttlichen des direkten Handelns Gottes. Wenn das Hegel-Wort²¹⁷ vom Geist, der dem Geist begegnet und »sich als einen und denselben« »erkennet«²¹⁸ von irgend jemand gesagt werden kann, dann *zuerst* von Jesus Christus.

Diese Konzeption führt zwangsläufig zu einer Aufwertung der »menschlichen« Natur Christi²¹⁹. Sie ist nicht nur Objekt der »göttlichen« Natur. Sie verhält sich nicht nur rein rezeptiv, empfangend²²⁰. Auch ihr kann die Funktion eines »Subjekt(es)« im »Erlösungswerk(es)« zugesprochen werden²²¹. Diese aktive Komponente der immanent-göttlichen Natur schwingt mit, wenn Palmer von der »Vereinigung Gottes« – nun nicht *mit*, sondern: – »und der menschlichen Natur in Christo« spricht²²².

Bei einer näheren Analyse dieser Vereinigung wird in der Argumentation Palmers ein überraschender Bruch erkennbar. Obwohl beide

212. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446, stellt fest, daß »durch die Schöpfung bereits die Notwendigkeit der Menschwerdung gesetzt ist«.

213. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 148.

214. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

215. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 443.

216. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 442 ff.

217. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 387.

218. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 327.

219. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290: Christus ist der Beweis, »daß diese Menschennatur einer Erlösung, einer Befreiung, einer Erhebung zur Göttlichkeit (2. Petr. 1, 4 . . .) fähig ist, daß es also ebenso sehr nötig als auch der Mühe wert . . . ist, dieser Menschennatur« ihren »erst in Christus vollständig zu Tage gekommenen Adel . . . zurückzugeben«.

220. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 151.

221. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

222. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 444 (Sperrung nicht im Original), vgl. S. 446.

Naturen Christi im letzten identisch sind, tauchen im Entwurf Palmers nun doketische Strukturen auf. Die transzendent-göttliche Natur geht in die immanente ein, »erscheint« in ihr²²³, wohnt in ihr²²⁴ und scheint durch sie hindurch²²⁵. So ist das Verhältnis beider Naturen in Jesus Christus nicht das einer für den Menschen unergründlichen Einheit, sondern das einer gegenseitigen Verbindung unter Wahrung ihrer jeweiligen Eigenart. »Diese beiden Naturen nun einigen sich in Christo so«, daß im Sinne Marheinek²²⁶ »»die eine stets in die andere hineinscheint« . . . Dies geschieht aber . . . so, daß zuerst die göttliche sich zur menschlichen herabläßt, in sie eingeht, und so in menschlicher Niedrigkeit und Schwachheit erscheint; dann aber so, daß die menschliche von der göttlichen emporgehoben wird, um an ihrer Herrlichkeit teil zu nehmen«²²⁷.

Mit dieser Interpretation rückt Chr. Palmers Ansatz der Christologie Schleiermachers nahe. Auch nach Schleiermacher darf von einer Einheit der menschlichen und göttlichen Natur nicht gesprochen werden. »Die Verbindung von Gott und Mensch in Christus kann Schleiermacher nur so verstehen, daß Gott als »göttliches Prinzip . . . in der Person Christi« wirksam war«²²⁸. Gott *ist* nicht Jesus Christus (darauf wird später K. Barth große Betonung legen)²²⁹. Für Schleiermacher²³⁰, wie auch für Palmer ist Gott vielmehr *in* Jesus Christus²³¹.

Eine derartige Definition trägt latent die Gefahr der »Zersetzung« der Person Jesu Christi in sich, die Tendenz zu ihrer Auflösung in vorbildliches Menschsein²³² einerseits, in den Übermittlungsträger der göttlichen Offenbarung andererseits. Beide Linien lassen sich nicht nur bei Schleier-

223. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

224. Siehe auch Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 97,4.

225. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 445.

226. Marheineke, Ph., Lehrbuch des christlichen Glaubens, § 260, zit. bei Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

227. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 446.

228. Samson, H., Die Kirche, S. 48; Samson zitiert Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 301; vgl. auch S. 315.

229. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 144: »Er war hier *Mensch*: Gott ohne allen Vorbehalt und Mensch ohne allen Vorbehalt«; vgl. ebd. S. 37, 49.

230. Samson, H., Die Kirche, S. 48: Es bleibt bei Schleiermacher »bei der Bestimmung des Göttlichen in Christo«; vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 96,3;

231. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 315: Die Ethik hat zu zeigen, »wie die Idee des Guten, d. h. des Göttlichen in der Form des menschlich freien Wollens, erst in Christus rein und vollständig sich verwirklicht hat . . .«; vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 95: Der Mensch Jesus war die »Hülle« des »Göttliche(n)«.

232. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 141.

macher²³³, sondern auch bei Chr. Palmer nachweisen. Christus ist der ideale Mensch. Diese Aussage klingt bereits in den christologischen Ausführungen im Rahmen der Katechetik Palmers an²³⁴. Explizit entfaltet er sie in der Moral des Christentums²³⁵, der Pädagogik, vor allem im Artikel Erziehungsprinzipien: »Ihr Prinzip ist Christus«²³⁶, und zwar in dreifacher Weise: »1.) war den Griechen der Weise, dem Israeliten der Gerechte das Ideal eines Menschen, so ist dieses Ideal uns gegeben in Christus«. Dazu kommt 2.), »indem wir von einer christlichen Anthropologie reden, so ist damit gesagt, daß auch für die richtige Erkenntnis des menschlichen Wesens Christus das Prinzip ist; d. h. a) er, als sündloser Mensch ist der Maßstab, an dem wir erst erkennen, daß unsere Natur eine gefallene, verderbte ist, . . . aber b) er, als sündloser, die Fülle der Gottheit (Kol. 2,9) in sich tragender Mensch, ist auch der faktische Beweis, daß diese Menschennatur einer Erlösung, einer Befreiung, einer Erhebung zur Göttlichkeit (2. Petri 1,4 . . .) fähig ist . . . Endlich 3.) bietet für die Methode der Erziehung schon das zeitliche Leben des Herrn reichliche Anhaltspunkte dar, wie er als Pädagog an seinen Jüngern, an seinem Volk arbeitete«²³⁷.

Christus ist darüber hinaus bzw. daneben das vermittelnde Prinzip zwischen Gott und den Menschen²³⁸. Nachdem »die Idee des Guten, d. h. des menschlich freien Wollens« sich »in Christus rein und vollständig« »verwirklicht hat«, muß nun dafür Sorge getragen werden, daß »diese Verwirklichung von ihm auf das ganze Geschlecht übergeht (in dieser Beziehung haben die dogmatischen Momente des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, wie die Ausgießung des Heiligen Geistes auch ihre wesentliche Bedeutung für die Ethik). Dieses Über-Gehen des geheiligten, göttlichen Lebens von Christus auf das Menschengeschlecht« muß sich von Seele zu Seele vollziehen »und für alle ist der Prozeß der Umwandlung und Vergöttlichung derselbe – Buße und Bekehrung«²³⁹.

Sieht man beide Argumentationsreihen zusammen, dann lassen sie erkennen, daß es innerhalb des ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes nach der Auflösung der dritten nun auch zur Auflösung der zweiten Person der Dreieinigkeit kommt. Weder als »Realprinzip« des

233. Siehe Samson, H., Die Kirche, S. 48 f (Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 93,5; § 94,2).

234. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 450, 453 f.

235. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 33 ff, 120 ff.

236. So auch Nietzsche, C. I., System, S. 167 f.

237. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290; vgl. ders., Pädagogik, 2. Aufl., S. 89 ff.

238. Das klingt bereits bei Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290 f an.

239. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 315; vgl. auch Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 287.

vorbildlichen Menschen²⁴⁰, noch als Medium zur Verwirklichung des göttlichen Weltplans²⁴¹ und erst recht nicht »als Lebenskraft, als Lebensodem«²⁴², kann Jesus Christus als die einmalige geschichtliche Gestalt verstanden werden, die wirklich Mensch und zugleich wirklich Gott ist²⁴³.

Da stellt sich die Frage, ob die nicht-personhafte Interpretation des Sohnes und des Heiligen Geistes auch auf die Deutung der ersten Person der Trinität Auswirkungen hat. Ob nicht auch sie, einer Kettenreaktion gleich, von Chr. Palmer in die Form einer unpersönlichen Seinsweise²⁴⁴ transskribiert wird, die, der zweiten Seinsweise analog, im Geist ihr eigentliches Agens hat. Eine derartige Entwicklung wäre nicht nur von Schleiermacher²⁴⁵ und Hegel²⁴⁶ vorbereitet, sondern auch von C. I. Nitzsch. Nitzsch stellt prononciert fest: »Gott ist nicht ein Geist, sondern Gott ist Geist . . . d. i. das vollkommene Leben, er hat die Vollkommenheit des Seins . . . In derselben Richtung konnte gesagt werden: Gott ist das Sein, oder das seiende Sein . . .«²⁴⁷. Und an anderer Stelle: Gott »ist πνεῦμα«²⁴⁸, bzw. »Gott ist Geist – an sich . . ., denn er ist das ewige, selbständige, denkende Leben und Wirken«²⁴⁹.

Tatsächlich spiegelt sich diese Interpretation des Gottesbegriffes in der Konzeption Palmers wieder. Gott ist dann nur »das Gute«, eine »sittliche Macht«²⁵⁰. Gott sprengt, oder besser: umschließt Raum und Zeit. Gott ist immer und überall. Für ihn »gibt es keine Vergangenheit und Zukunft . . . für ihn gibt es nur eine unwandelbare Gegenwart«²⁵¹. Zugleich weist Christian Palmer darauf hin, daß Gott »als Jehovah, als der Unendliche, als der Geist«²⁵², der Alles durchdringt, weil ihn Nichts hemmen kann, auch *in* allen Dingen sein« muß. »Er ist in Allem die hervorbringende und erhaltende Kraft; was ist und geschieht, davon ist er der unsichtbare aber

240. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

241. Palmer, Chr., Art. Ethik, S. 312 ff.

242. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 179.

243. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 13.

244. Zu K. Barths Plädoyer für den Ausdruck »Seinsweise« vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 374 ff.

245. Vgl. z. B. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 94,2; Samson, H., Die Kirche, S. 47 f.

246. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 417 ff, z. B. 419.

247. Nitzsch, C. I., System, S. 127.

248. Nitzsch, C. I., System, S. 131.

249. Nitzsch, C. I., System, S. 171.

250. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 7 f; vgl. auch S. 7 ff; vgl. ebd., S. 26.

251. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 347.

252. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 344: Gott ist »ein lebendiges, selbstbewußtes Wesen, ein lebendiger Geist«.

wahre Urheber. Das ist seine *Allmacht* – er ist die Macht, die Kraft aller Dinge oder in allen Dingen«. In diesem Zusammenhang macht Chr. Palmer ausdrücklich darauf aufmerksam: »Diese Fassung der Allmacht weicht von der gewöhnlichen ab und nähert sich der Schleiermacher'schen Ansicht; wir glauben aber, sie ist auch für den katechetischen Unterricht wie für den wissenschaftlichen die bessere«²⁵³.

Damit erweist sich am Ende dieses ganzen Gedankenganges, daß die erste Begründung der heilsökonomischen Dreieinigkeitslehre sich im letzten selbst zerstört. Sie führt über die Auflösung der trinitarischen Personen zu einem Geist-Monismus mit – man vergleiche dazu Kattenbuschs Analyse der Konzeption Schleiermachers²⁵⁴ – pantheisierender Tendenz.

Allerdings sollte man es sich bei der Kritik an diesem Ansatz Palmers nicht zu leicht machen, indem man die historische Situation zur Zeit seiner Entstehung außer acht läßt. Palmer gerät hier offensichtlich in den Einfluß einer Entwicklung, die durch einen Konsens der führenden philosophischen und theologischen Systeme ausgelöst wurde und der man sich zu seiner Zeit kaum entziehen konnte. Ein sprechendes Beispiel dafür ist die Konzeption von J. T. Beck.

Beck greift vehement die Spekulative Theologie an²⁵⁵; er erkennt scharfsichtig ihre entscheidende Schwäche: »Es gibt« in ihr »nicht zweierlei Geist; der göttliche und der menschliche Geist ist nicht schlechthin verschieden«²⁵⁶ – und doch entwickelt auch er eine umfassende Geist-Spekulation, die die von ihm angegriffene These von der Einheit des Geistes zur Prämisse hat: »So ist *der Geist Gottes nach außen in seinem weltökonomischen Verhältnis das intelligente Gottesprinzip aller Kräfte und Kraftformationen* in der geistigen und physischen Welt, die Alles durchschauende und durchdringende Kraft²⁵⁷, nach innen« die »wesenshafteste(n) Form des Göttlichen«²⁵⁸. Und doch löst auch er die 2. Person der Trinität in ihrer heilsökonomischen Funktion auf zum »lebendige(n) Einheits- und Durchgangspunkt« des »von Gott ausgehenden schöpferischen Lebens«, zum »Zentralprinzip«, zum »prinzipielle(n) Zentralorganismus« »allen geschöpflichen Organismen gegenüber«²⁵⁹. Und doch

253. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 348.

254. Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 25 f.

255. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 19 ff, 43 ff.

256. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 46; ebd.: »Unser Geist denkt Gott, und dies ist *unser* höchster Gedanke, somit ist der höchste Gedanke selbst Gott, *unsere* reine Spekulation ist das in die Ewigkeit eingeschlossene Absolute.« Vgl. auch Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 25 Anm., siehe auch Vorlesungen II, S. 131.

257. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 116; vgl. S. 98 ff.

258. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 58; vgl. S. 115, 201 f.

259. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 93, vgl. S. 91 ff.

bezeichnet auch er die 1. Person der Trinität »als die ständige Urkraft«²⁶⁰, als »Prinzip alles Seins«²⁶¹, existierend »im reinen, vollkommenen Sein«²⁶².

Um so bemerkenswerter ist es, daß sich Palmer selbst mit den Ergebnissen und Konsequenzen des ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes nicht zufrieden gibt. In einer, mit der ersten verschränkten, zweiten Argumentationsreihe setzt er deshalb gleichsam noch einmal an²⁶³.

(4.2.2) Antimythisch-pantheistische Tendenz

In diesem Entwurf versucht Chr. Palmer das heilsökonomisch-trinitarische Handeln Gottes in Raum und Zeit einzubinden, um die pantheistisch-mythischen Strukturelemente des ersten Entwurfes zu neutralisieren. Anregungen zu diesem zweiten Ansatz könnten von J. T. Beck stammen, der in Tübingen an Palmers Universität seit 1843²⁶⁴ seine heilsökonomisch-trinitarische Konzeption vortrug.

Ogleich bereits C. I. Nitzsch die Unterordnungslehre mit der Bemerkung ablehnte, sie habe »gegen Sabellius Irrtum recht, aber nicht gegen seine Wahrheit«²⁶⁵, entwarf Beck unter – scheinbarer!²⁶⁶ – Ausklammerung des immanenten trinitarischen Verhältnisses eine spezielle heilsökonomische Subordinationslehre. »Sohn und Geist sind Gott nur, sofern sie partizipieren an der Gottheit des Vaters als des Einen Gottes. Eben daher muß nun aber auch anerkannt werden, daß allerdings eine *Unterordnung* oder *Abstufung* stattfindet innerhalb der Weise der Subsistenz²⁶⁷. Es ist

260. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 37.

261. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 33.

262. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 34; zum Ganzen: Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 537.

263. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414 f.

264. Siehe Lindenmeyer, J., Vorwort zu: Beck, J. T., Vorlesungen I, S. V.

265. Nitzsch, C. I., System, S. 162.

266. Beck wehrt einerseits alle Versuche ab, in den Innenbereich der Trinität einzudringen (Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 128: »Wo denn der Offenbarungsgeist selber zu schweigen nötig und heilsam findet, muß der auf sich selbst gewiesene Menscheng Geist nicht sich vermessen, statt des Offenbarungsgeistes das Wort zu nehmen«), und versucht andererseits doch, in den innergöttlichen Bereich vorzustoßen: »Nichts Ungeistiges oder noch nicht Geistiges, nichts Dunkles oder Unbewußtes, keine erst geistig zu entwickelnde Natur und kein irgendwie naturnotwendiger Prozeß ist in Gottes Wesen, wie in unserem; sondern Gottes ganzes Wesen ist Geist, auch das, was man etwa als Natur in Gott bezeichnen will . . .« (Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 115; vgl. ebd., S. 128 ff, 141, 144).

267. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 124, zit. in diesem Zusammenhang in einer Anmerkung Twisten, A. D. Chr., Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche, Bd. 2,

ein Verhältnis der Origination (daher Vater) und der Derivation (daher Sohn und Ausgehen des Geistes)«²⁶⁸. Im Rahmen der heilsökonomischen Trinität tritt so »Gott aus der Transzendenz in die Deszendenz«²⁶⁹. Dabei löst sich das Ineinander der drei Personen in ein Nacheinander auf: »Das Dasein Christi in der Welt ist das Dasein Gottes selbst; sein irdisches Dasein ruht auf einem Sein im Anfang der Welt, ja vor der Welt bei Gott, so daß es zugleich ein Sein in Gott ist und gleich Gott ist, und auch nach dem Weggang Christi aus dieser Welt setzt sich sein Dasein in derselben fort als göttliche Gegenwärtigkeit, und dies in der wesenhaftesten Form des Göttlichen, in der Form des heiligen Geistes«²⁷⁰.

Daß sich Chr. Palmer mit dieser trinitarischen Konzeption beschäftigte, läßt sich nur indirekt erschließen, sofern er nach der 4. Auflage der Katechetik im Rahmen seiner eigenen trinitarischen Darstellung auf eine Predigt Becks zu diesem Thema verweist²⁷¹. Wie der Entwurf von J. T. Beck steht der zweite heilsökonomisch-trinitarische Ansatz Palmers unter dem Blickwinkel der *Bewegung*. Nach Beck begibt sich Gott »aus seinem innersten Zentralsein in ein Verhältnis des Auseinander- und Ineinander-seins«²⁷², nach Palmer besteht nicht »ein starres, unlebendiges Nebeneinander der drei Personen«²⁷³, sondern »ein lebendiges Auseinander«²⁷⁴. Palmer kennt – und nennt – auch den Aspekt der Deszendenz²⁷⁵, er modifiziert den Ansatz Becks jedoch auf entscheidende Weise, indem er ihn, bildlich gesprochen, aus der Vertikalen in die Horizontale wendet.

Aus den Stufen der Trinität werden dann »drei Distanzen«²⁷⁶, »aus dem heilsökonomisch-trinitarischen Herabsteigen wird ein Näherkommen. So zeigt sich also für Jeden der Drei eine leicht erkennbare, bestimmte Stellung zu unsrem Heile, die sich durch die Analogie räumli-

1837, S. 254 ff, und Philippi, F. A., Kirchliche Glaubenslehre, 6 Bde., 1854 ff, Bd. 2, S. 137.

268. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 124.

269. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 125; siehe ebd.

270. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 58.

271. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 412; Verweis auf Beck, J. T., Christliche Reden, 5. Sammlung, S. 386: Becks Konzeption, »wonach es einfach als eine göttliche Vollkommenheit im Gegensatz zu menschlicher Beschränktheit dargestellt wird, daß Sohn und Geist sich hypostasieren, wird wohl dem Katechumenen am klarsten einleuchten«.

272. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 126.

273. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414.

274. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

275. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414; allerdings nicht auf das heilsökonomische trinitarische Verhältnis bezogen, sondern auf das gesamte Handeln des dreieinen Gottes mit bzw. in der Welt.

276. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414.

cher Nähe und Ferne am anschaulichsten machen läßt. Gott, der Ewige, Heilige, Unnahbare« ist »der letzte, verborgene Grund alles Lebens und Heiles«²⁷⁷. »Sohn und Geist bezeichnen uns, um im obigen Bilde zu bleiben, *zunächst* die Stadien der Bewegung des Unendlichen zum Endlichen«²⁷⁸.

Dieser Ansatz erlaubt eine starke Berücksichtigung der geschichtlichen Kontingenz und Einmaligkeit des göttlichen Handelns. Jesus Christus wird hier an seiner Inkarnation »festgemacht«. »Christus ist der, durch welchen Gott zu dem Menschen sich herniedergelassen, in welchem er mit uns eine Gemeinschaft gestiftet hat, da er Mensch wurde; so ist durch ihn das Heil da und vorhanden«²⁷⁹. In Christus tritt Gott aus seiner »Unsichtbarkeit und Unnahbarkeit« heraus »in die Mitte der Menschheit, in die Gemeinschaft ihres Wesens und Lebens als historische Person . . .«²⁸⁰. Aus dieser Perspektive heraus kann Palmer die ganze theologisch-philosophische Spekulation gleichsam überspringen und zur spontanen »Herzenerfahrung« zurückfinden, die aus der Begegnung mit der biblischen Botschaft erwächst²⁸¹. Palmer scheint geradezu eine andere Sprache zu sprechen, wenn er etwa im Zusammenhang mit der Passion festhält: »Christus hat die *Schuld*, die auf uns lag, auf sich genommen und durch das Erdulden des Todes getilgt, so daß nunmehr keine Schuld auf uns liegt, und wir, obwohl wir Sünde getan haben, dennoch nicht mehr unter dem Fluche des Gesetzes stehen«²⁸² – und dann kommentiert: »Diese Grundlehre des (S. 451) Evangeliums, das unantastbare Kleinod der Kirche, enthält nun so viel Wunderbares . . .«²⁸³, oder wenn er wenig später das Leiden Christi mit diesen Worten zu umschreiben versucht: »die ganze Bitterkeit des Zornes Gottes muß er erfahren: aber nachdem er ohne Murren und Widerrede sich Alles, Alles hat gefallen lassen, . . . so ist nun die Schuld gebüßt, die Strafe ist vollzogen und wird also an uns nicht mehr vollzogen«²⁸⁴.

In solchen Aussagen wird der Umkreis Schleiermachers verlassen²⁸⁵.

277. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414.

278. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415. Diese Bewegung kann auch in umgekehrter Richtung durchschritten werden; ebd., S. 414: Der Heilige Geist ist »kein anderer als der Geist Christi, also sein eigenes innerstes Wesen . . ., das sich uns mitteilt; Christus aber selbst wiederum der Abglanz des Vaters . . .«

279. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414.

280. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

281. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326.

282. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 451.

283. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 451 f.

284. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 452; vgl. S. 452 ff, vor allem S. 454, 456, 462; 448.

285. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 147 f. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl.,

Charakteristischerweise wird da auch nicht Nietzsche genannt, dessen Meinung nach die Versöhnung durch Christus in einem »persönlichen vermittelnden Anfange« besteht, »welcher das neue Gemeinleben und Gemeinwesen in sich trägt, es äußert und zueignet«²⁸⁶. Palmer stützt sich vielmehr auf Hauptvertreter der Erweckungsbewegung: auf Tholuck²⁸⁷, ferner auf J. T. Beck²⁸⁸ und den der Konfessionellen Theologie nahestehenden E. W. Sartorius²⁸⁹.

Nun ist von der »Feindschaft des (S. 147) Menschen gegen Gott« die Rede, auf die dann »der Zorn Gottes antwortete«²⁹⁰. Hier ist die Sünde mehr als das antithetische Element, das »die durch die Schöpfung gesetzte Gemeinschaft des Menschen mit Gott . . . durch die Sünde nicht ernstlich problematisiert«²⁹¹. Hier ist der Satan mehr als nur ein Erziehungsmittel innerhalb der göttlichen Pädagogik²⁹². An dieser Stelle ist der Traum einer in sich harmonischen Welt-Entwicklung zerstört – und: hier wird Evangelium verkündet.

Dennoch bietet auch dieser zweite heilsökonomische Ansatz Schwierigkeiten. Mit ihm soll das trinitarische Heilshandeln stärker in die Geschichte eingebunden werden. Dieser Ansatz tangiert damit zwangsläufig das Problemfeld Offenbarung und Geschichte, das bis in unsere Zeit kontro-

S. 454: »Denn wenn dieses Moment, die eigentliche Sühnung, in irgend einer Theorie fehlt, wie z. B. in der Schleiermacher'schen, so ist dadurch der Hauptnerv der ganzen Lehre abgeschnitten.«

286. Nietzsche, C. I., System, S. 238.

287. Barth, K., Die Protestantische Theologie Bd. 2, S. 434. Palmer stützt sich in seiner Sündenlehre auf Tholuck, F. A., Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahren Werke des Zweiflers, 1823 (9. Aufl. 1871) (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 432), und auf dessen größere Predigtsammlung, Bd. 2, 1838, S. 325 ff (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 431).

288. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 450, zit. Predigt von Beck, J. T., Neue Folge, S. 1.

289. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 431 ff, zit. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 37, 97, 103. Vgl. Erdmann, Chr., Art. Sartorius, in: Realenzyklopädie für Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck, Bd. 17, Leipzig 1906, S. 490; auffallend ist, daß Chr. Palmer nur den 1. Teil des Werkes zitiert, nicht Teil 2, in dem Sartorius wesentlich polemischer im Sinn der Konfessionellen Theologie argumentiert (vgl. ebd. II, S. 5 ff, 17 ff).

290. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 147 f.

291. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 148.

292. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 431 ff. Der Teufel kann nach Palmer nicht erklärt werden, nur sein Wirken in der Welt: Es bildet ein »Reich« der Sünde, »eine große, selbst über die Grenzen der Menschheit hinaus sich erstreckende Genossenschaft« (Palmer, Chr., Katechetik 2. Aufl., S. 432), doch über die, »welche Christo anhängen«, hat er nicht mehr Gewalt: »»das macht: er ist gericht't, ein Wörtlein kann ihn fällen«« (Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 457).

vers verhandelt wird. Während etwa Bultmann davon ausgeht, daß beide Begriffe im letzten inkommensurabel sind, daß Offenbarung Geschichte kreuzt, ja durchkreuzt²⁹³, vertritt W. Pannenberg die These, daß sich Offenbarung gerade *in* der bzw. *als* Geschichte ereignet²⁹⁴.

Für Palmer teilt sich das Problem – vgl. Kattenbusch: Unterscheidung von Zeit-Bild und Raum-Bild!²⁹⁵ – in die Fragen nach der zeitlichen und der räumlichen Distanz der Offenbarung²⁹⁶.

a) *Die Frage nach der Zeit*

Im ersten Fall geht es darum, das einmalige, in der Vergangenheit geschehene heilsökonomische Handeln Gottes in Christus mit seinem hier und heute sich ereignenden Anspruch und Zuspruch in Einklang zu bringen. Martin Luther verwendet dazu die Vorstellung von Zeit und Nichtzeit²⁹⁷, K. Barth (und ähnlich H. Ott)²⁹⁸ benützt einen dreifachen Zeitbegriff. »Wenn Gottes Offenbarung auch eine Zeit hat, wenn also Gott Zeit für uns hat, wenn wir also Zeit wirklich (in theologisch relevantem Sinn wirklich) kennen und haben, dann muß das eine andere, eine (neben unserer eigenen und der ursprünglich von Gott geschaffenen) dritte Zeit sein«²⁹⁹. Chr. Palmer tritt an dieser Stelle dagegen wieder in die Tradition des Deutschen Idealismus ein. Wie von Schelling³⁰⁰ und Hegel³⁰¹, aber auch von Schleiermacher³⁰² vorgezeichnet, verwendet er nun, im Gegensatz zur Konzeption des ersten Ansatzes³⁰³, nur *einen* Zeitbegriff. Die Zeitkomponente bedeutet so für das heilsökonomische Geschehen in Jesus Christus Gewinn und Verlust in einem Gewinn: Indem Gott in unsere Zeit hinein Mensch wurde, »so ist durch ihn das Heil da und vorhanden«. Verlust: Indem Gott in unsere Zeit hinein Mensch wurde, ist Jesus Christus der Vergangenheit anheimgefallen. »So ist auch Christus an sich . . . uns noch ein Ferner, es ist immer noch, obwohl er« die Schranke »der Zeit durchbrechend auf die Erde gekommen ist, doch gerade durch« die

293. Vgl. z. B. Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, S. 181 f.

294. Vgl. etwa W. Pannenberg in: W. Pannenberg (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte. Kerygma und Dogma*, Beiheft 1, 1961, 4. Aufl. 1970, S. 97 ff.

295. Kattenbusch, F., *Die deutsche evangelische Theologie*, S. 27.

296. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 414.

297. Vgl. z. B. Martin Luther, WA 12,596 (zu Lukas 16,19 ff).

298. Ott, H., *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in fünfzig Artikeln*, Stuttgart/Berlin 1972, S. 464 f.

299. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/2*, S. 52; siehe auch S. 50 ff bes. S. 58.

300. Schelling, F. W. J., *System*, S. 229 f.

301. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 22, 43.

302. Vgl. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube II*, § 122.

303. Gegen Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 347.

»Zeit wieder eine Schranke zwischen ihm und die übrige Menschheit gestellt«³⁰⁴.

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind bereits bei Schleiermacher abzulesen³⁰⁵. Sie kehren bei Palmer wieder: Das Heilshandeln Gottes ist – hier findet der Gedanke der subjektiven Bewegungslinie seine Entsprechung, nach dem die Kirche über das Neue Testament »hinausgetrieben« wurde³⁰⁶ – in Christus noch nicht abgeschlossen. Die heilsökonomische Stellung Jesu Christi tritt zugunsten der des Heiligen Geistes in den Hintergrund. Die Schranke zwischen Christus und den Menschen »ist vollends aufgehoben dadurch, daß wir den heiligen Geist in uns haben, daß der Geist Eins wird mit unsrem Geist«³⁰⁷. Die Subjektivierung und Spiritualisierung des christlichen Glaubens ist die Folge. Das heilsökonomische Geschehen gipfelt dann konsequenterweise im »Inwohnen Gottes im Menschen«³⁰⁸.

b) *Die Frage nach dem Raum*

Dieselbe Tendenz enthält die räumliche Komponente dieses Ansatzes³⁰⁹. Sie verstärkt darüber hinaus jedoch noch eine andere Entwicklung, die von der zeitlichen Distanz nur am Rande berührt wurde. So sehr das heilsökonomische Geschehen eine »Bewegung des Unendlichen zum Endlichen« ist und »Sohn und Geist« deren »Stadien« markieren³¹⁰ – die erste Person der Trinität bleibt aus dieser Bewegung ausgeschlossen. Sie gefriert – um es im Bild zu sagen – zum Nullpunkt der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Es ist ein wesentlicher Bestandteil des zweiten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes, daß »Gott, der Ewige, Heilige, Unnahbare, ... zwar der letzte, verborgene Grund alles Lebens und Heiles« ist, »aber in dieser seiner Unnahbarkeit ... dem Menschen auch unendlich ferne« steht³¹¹. Damit klingt in der heilsökonomischen Konzeption Palmers die alte Bruchlinie der Origenisten an³¹². Die erste Person der Trinität steht jenseits, die zweite und dritte diesseits von ihr. Unter diesem Aspekt

304. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414, vgl. 419 f.

305. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 122,3.

306. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 290; vgl. oben S. 158 f.

307. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414; vgl. S. 469.

308. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

309. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414; Palmer spricht in diesem Zusammenhang stets von »Raum und Zeit«.

310. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

311. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414; vgl. S. 415.

312. Vgl. Kettler, F. H., Art. Trinität, in: RGG, Bd. 6, Tübingen 3. Aufl. 1962, Sp. 1025–1032, Sp. 1029; vgl. auch Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 171,5.

entwickelt die heilsökonomische Trinitätslehre eine Neigung zur »Binität«, zur Zweiheit des deus absconditus und des deus revelans bzw. revelatus, zur heilsökonomischen Zweipoligkeit, »die wir kurz als unendliche Erhabenheit und unendliche Nähe bezeichnen können«³¹³.

Nun aber rücken, ähnlich den trinitarischen Entwürfen Schleiermachers³¹⁴, aber auch Becks³¹⁵, die zweite und dritte Person der Dreieinigkeit in ihrer heilsökonomischen Stellung aufs engste zusammen. In diesem Zusammenhang deutet sich bei Palmer eine spezifische, auf die zweite und dritte Person der Trinität begrenzte modalistische Konzeption an. »Der heilige Geist« ist »kein anderer als der Geist Christi, also sein eigenes, innerstes Wesen . . . , das sich uns mitteilt«³¹⁶. Subjekt der »lebendig fortdauernden Wirksamkeit« ist Christus, »d. h. sein Geist, Christus im h. Geiste«³¹⁷. Während Chr. Palmer an anderer Stelle die Tätigkeit Christi deutlich vom Heiligen Geist abhebt³¹⁸, sieht er nun in der Offenbarung Gottes »als Sohn und Geist ebensowenig ein fließendes Nacheinander, als ein starres Nebeneinander«, vielmehr ein bleibendes Ineinander³¹⁹. Mit der letzten Wendung dieses Ansatzes beginnt sich so auch hier der Person-Charakter von Christus und Heiligem Geist aufzulösen.

Vergleicht man nun den zweiten mit dem ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatz, so ergibt sich folgender Befund: Mit dem zweiten Ansatz gerät in Gefahr, was im ersten Ansatz außer Frage stand: die Einheit Gottes. Die erste Person der Trinität verliert sich in »unendlicher Ferne«³²⁰. Die Geschichtlichkeit des Erlösungs- und Versöhnungshandelns, die biblische Botschaft vom Evangelium in Jesus Christus kann

313. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 419.

314. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 171,2: »Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese beiden einander gleich sind oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig.«

315. Vgl. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 127 und 138 f.

316. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414.

317. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

318. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326. Hier ist nur Christus der Träger der Offenbarung Gottes: »er ist's durch den alle Offenbarung Gottes geschieht«, so auch ebd., S. 458, 464.

319. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417; vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 328 (»es war der Geist Christi, der, ihm vorausgehend in den Männern des A. T., ihm nachfolgend in denen des N. T. solche Wirkung in ihnen hervorbrachte«), zu: Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 430 (»Noch höher, und jetzt bestimmter als hl. Geist . . . tritt er auf in den Propheten, in den auserwählten Menschen Gottes . . .«), ferner Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 440.

320. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 414: Gott steht den Menschen »unendlich ferne«.

zwar erreicht, aber nicht festgehalten werden. Die zweite Person der Trinität zieht sich als »idealer(n) Christus«³²¹ gleichsam wieder in die theologische Spekulation zurück³²². Der Heilige Geist verliert erneut seine Eigenständigkeit und wird zur Erscheinungsweise Christi. Damit kann dieser trinitarisch-heilsökonomische Ansatz gerade das *nicht* leisten, wozu er dienen sollte: den zur Auflösung der Persönlichkeit und damit zum Pantheismus tendierenden Gottesbegriff des ersten Ansatzes zu korrigieren.

(4.2.3) Versuch einer doppelten Absicherung

Palmer setzt deshalb noch einmal ein. In einem dritten heilsökonomischen Entwurf versucht er, sowohl die Tendenz zum Pantheismus im ersten, als auch die Gefahr eines Tri- bzw. Bi-Theismus im zweiten Ansatz zu neutralisieren. Zur Abwehr der pantheisierenden Fehlinterpretation der Heilsökonomie bietet sich für Palmer die verstärkte Aufnahme des Personbegriffes an. Dieser Begriff war allerdings zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch »den Hinzutritt des Merkmals des *Selbstbewußtseins*«³²³ innerhalb der trinitarischen Diskussion bei einem Teil der Theologen in Mißkredit geraten. Man fürchtete, er würde das Auseinanderfallen der Trinität in den Tritheismus begünstigen³²⁴. Schleiermacher lehnt deshalb den Ausdruck »Person« in diesem Zusammenhang dezidiert ab³²⁵. Nicht ganz so kritisch, doch auch überwiegend ablehnend äußert sich K. E. Sack³²⁶. Auf der anderen Seite greift Schelling, der ab 1841 in Berlin die scheinbar – so z. B. Th. Haering³²⁷ und J. Möller³²⁸ – bzw. anscheinend –

321. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 441.

322. Vgl. auch eine ähnliche Tendenz bei Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 125, zu: ebd., II, S. 93.

323. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 377, vgl. S. 377 f.

324. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 377.

325. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 96,1: »Aber verworrener wird die Sache noch durch den für die letztere Lehre« (Trinitätslehre) »in der gesamten abendländischen Dogmatik eingeführten anderen Gebrauch des Wortes Person . . . Nimmt man nun die Erklärungen, welche über das Wort Person in der Lehre von Christo gegeben zu werden pflegen, auch in die Dreieinigkeitslehre mit hinüber – und Anlaß genug ist dazu vorhanden . . . – so müssen denn die drei Personen unabhängig für sich bestehen und vorhanden sein . . .« Schleiermacher spricht in diesem Zusammenhang von den Begriffen Natur und Person als von »unhaltbaren Ausdrücke(n)« (Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, II, § 96,2).

326. Sack, K. E., Über die katechetische Behandlung, S. 77 f.

327. Haering, Th., Hegel. Sein Wollen und sein Werk, 2 Bde., 1929/38, referiert bei Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie II, S. 419.

328. Möller, J., Antworten des 19. Jahrhunderts, in: Wer ist das eigentlich – Gott? hrsg. von H. J. Schultz, Frankfurt 1969, 2. Auflage 1975 (Suhrkamp Taschenbuch 135), S. 165–177, S. 172.

so z. B. J. Hirschberger³²⁹ und G. Lukács³³⁰ – vorhandene »Drachensaat des Hegelschen Pantheismus« vernichten sollte³³¹, ebenso betont im religionsphilosophischen Bereich auf den Personbegriff zurück³³² wie im theologischen etwa J. T. Beck³³³.

Palmer befindet sich in einer schwierigen Situation. Derselbe Begriff, der ihm zur Korrektur des ersten Ansatzes dienen könnte, verstärkt die latente Gefahr des zweiten. Angesichts dieser Sachlage sind harte Übergänge in der Argumentation unvermeidlich. Eben noch stellt Palmer fest, daß »Beiden«, dem Sohn und dem Geist, »eine Selbständigkeit« zukommt, »die in der kirchlichen Sprache dadurch bezeichnet wird, daß man von drei *Personen* redet«. Anschließend macht Palmer jedoch darauf aufmerksam, daß »diese Benennung aber . . . indem sie eine Häresie abweist, (S. 415) einem fast unvermeidlichen Mißverständnis (Personen = Individuen) Tür und Tor öffnet«. Er fährt fort: »Wir unterschreiben von Herzen die Schlußworte« von K. E. Sacks »Abhandlung« (a.a.O., S. 78): »Ich bin weit entfernt, jenen Ausdrucksweisen so viel Übles³³⁴ nachzusagen, als selbst manche Gläubige getan haben, und ich weiß, wie große und erleuchtete Männer sie für nützlich gehalten: aber ich sehe wichtige Gründe, daran zu erinnern, daß sie *nicht schriftmäßig* sind« (Sperrung von Palmer) »und daß die reine Lehre des Katechismus ihrer nicht bedarf«³³⁵. Im selben Abschnitt kommt Chr. Palmer trotzdem wieder – wenn auch in variiert Weise – auf den Personbegriff zurück: »Uns scheint es, die Sache müsse so gefaßt – und die hergebrachte kirchliche (oder eigentlich, was die speziellere Ausführung anbelangt, nur theologische) Auffassung darnach modifiziert werden, daß, wenn dem Vater, dem Sohn, dem Geist die Benennung Person gegeben wird, man dadurch nicht einen Gegensatz, Einen zum Andern, sondern den Gegensatz des Persönlichen zum Unpersönlichen, zur bloßen Kraft, zum Modus etc. sollte aussprechen wollen;³³⁶ d. h. Gott ist . . . immer ein Ich, immer

329. Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie* II, S. 420.

330. Lukács, G., *Nachwort zu Hegel*, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 545.

331. Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie* II, S. 376.

332. Z. B. Schelling, F. W. J., *Philosophie der Mythologie*, S. 341; S. 350; ders., *Philosophie der Offenbarung*, S. 629.

333. Z. B. Beck, J. T., *Vorlesungen* II, S. 33 (Gott ist die »absolute Persönlichkeit«), S. 33 ff.

334. Im Original, Sack, K. E., *Über die katechetische Behandlung*, S. 78: »Übels«.

335. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 416.

336. Gegen pantheisierende Strömungen der zeitgenössischen Philosophie, vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 416: Ursprünglich war kein Anlaß dazu, »worauf aber jetzt desto mehr Gewicht gelegt werden muß«: daß Gott eine »Person« ist; vgl. ähnlich Beck, J. T., *Vorlesungen* I, S. 49.

Person; so ist allerdings der Vater *Person*, der Sohn *Person*, der Geist *Person*«³³⁷.

Also doch drei getrennte Personen? Palmer betont: »im Gegenteil«. »Jeder ist« *Person*, »nicht sofern er von den beiden Andern sich isoliert, sondern . . . gerade insofern er mit ihnen eins« ist³³⁸. Auf der anderen Seite aber scheint Gott »nicht bloß ein Anderer zu sein als Vater, denn als Sohn, er *ist* ein Anderer«³³⁹.

Die Lösung dieses Verwirrspiels liegt darin, daß Palmer die traditionelle christologische Relation von Natur und Person kippt und »den alttheologischen Sprachgebrauch umkehrend lieber sagen« möchte, »der Einen göttlichen Persönlichkeit kommt eine dreifache *Natur* zu, aber nicht, wie in der *Person Christi* die eine Natur unpersönlich ist, sondern so, daß in jeder der drei *Naturen* (in jeder Seite dieser dreifachen *Natur*) die ganze Persönlichkeit rein und voll sich darstellt«³⁴⁰. Mit dieser Interpretation glaubt Palmer sowohl die Gefahr des Pantheismus wie auch die des Tritheismus gebannt zu haben.

Eine derartige Konzeption hat jedoch nach zwei Seiten hin problematische Konsequenzen. Zunächst bedeutet sie im strengen Sinn die Auflösung der heilsökonomischen Trinität in ein Nacheinander von Einheit und Dreiheit. Die *eine* »Idee Gottes«³⁴¹, das eine »Ich«³⁴², die eine »Person«³⁴³, die eine »Persönlichkeit«³⁴⁴ entfaltet sich in den *drei* »Naturen«³⁴⁵: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Damit spiegelt sich im dritten heilsökonomischen Ansatz Palmers jene Entwicklung wieder, die sich bei C. I. Nitzsch andeutete³⁴⁶, bei J. T. Beck explizit ausgeführt wurde³⁴⁷ und

337. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 416.

338. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 416.

339. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417.

340. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417; wobei Palmer den Personbegriff als gesetzt annimmt, während es etwa für R. Rothe zur Absolutheit Gottes gehört, daß Gott »was er ist (Person), . . . durch seine eigne Setzung ist« (Rothe, R., Übersicht, S. 30). Rothe vertritt deshalb die Meinung, es kämen »zu dem ersten Modus des Seins Gottes, dem göttlichen Wesen«, erst sekundär durch innergöttliche Entwicklung »also noch zwei in unauflöslicher Einheit verbundene andere Modi hinzu: die göttliche Persönlichkeit, (das göttliche Ich), und die göttliche Natur« (Rothe, R., Übersicht, S. 34). Diese drei Modi dürfen jedoch keinesfalls mit den drei Personen der Dreieinigkeit verwechselt werden (vgl. auch Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 399).

341. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 341.

342. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 344 u. ö.

343. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 416 u. ö.

344. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417.

345. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417.

346. Vgl. den Aufbau des Systems von C. I. Nitzsch, § 60–80: Gottes Wesen und Eigen-

die für »Schleiermacher und die Seinen« charakteristisch ist: daß die »Wesensgleichheit der trinitarischen »Personen« zwar« behauptet wurde, »aber doch nur als Erscheinungsformen, hinter denen sich Gottes eigentliches Wesen als etwas Anderes, Höheres verberge«³⁴⁸. Und nun ist plötzlich gar nicht mehr so klar, daß dieses eigentliche Wesen Gottes Personcharakter hat. Wenn für Palmer feststeht, daß »Gott und das Gute wesentlich Eins sind«, ja, »daß Gott die lebendige, persönliche Wirklichkeit des Guten ist«³⁴⁹, dann gibt es Anzeichen dafür, daß sich hinter der Persönlichkeit Gottes eine weitere, unpersönliche Wesenheit verbirgt. Die kritische Anfrage K. Barths an die Konzeption Schleiermachers hat damit auch für Palmer volle Gültigkeit. Mag K. Barth sie auch rhetorisch formuliert haben, in der Sache trifft sie zu: »Es wurde bei dieser Auffassung weder im Altertum noch in der Neuzeit je ganz klar, inwiefern man nicht eigentlich – je ernster die Offenbarung genommen wurde, umso näher müßte das eigentlich liegen – von einer Quaternität statt von einer Trinität gesprochen hat«³⁵⁰. Zugleich zeigt sich, daß die Konzeption Palmers auch im Rahmen des dritten heilsökonomischen Ansatzes in eine Spielart des Modalismus einmündet.

(4.3) Zusammenfassung

Die Analyse der heilsökonomischen Trinitätslehre bei Palmer macht deutlich, daß es sich bei ihr um ein komplexes Konstrukt handelt, dessen Aufhellung dadurch noch erschwert wird, daß die dargestellten Argumentationsstränge von Palmer nicht nacheinander entwickelt werden, sondern zu einem spannungsvollen und teilweise widersprüchlichen Ineinander verflochten sind. Diese Argumentationsmuster kehren auf vielfältige Weise innerhalb der Welt-Deutung Palmers wieder. Versucht man, aus dem Bisherigen wichtige Aspekte für die Entfaltung des Weltbildes zusammenzufassen, dann ist ein Dreifaches von besonderer Bedeutung:

1. Palmer hält die menschliche Sprache und die menschlichen Denkkategorien grundsätzlich für zureichend, das immanente- und das heilsöko-

schaften, § 81: Trinität, § 82: »Der Vater«, § 83: »Der Sohn«, § 84: »Der heilige Geist«.

347. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 137: »... es ist die *Eine gottheitliche Urpersönlichkeit*«, die »für den Zweck einer Selbstoffenbarung . . . Vater wird, indem« sie ihr »*personhaftes Wesen*«, das Geistwesen ist, verselbständigt in einem aus« ihr »hervorgehenden Sohn und Geist, und in dieser Duplizität bleibt der Eine Gott nur bei sich selbst, er erhält keinen Zusatz und setzt sich nicht um in ein bloß kreatürliches oder bloß eigenschaftliches Sein«. Vgl. ebd., S. 139.

348. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 372; Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 426, erwägt den Gedanken einer »Viereinigkeit« bzw. einer »Fünfeinigkeit«.

349. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 8.

350. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 378.

nomisch-trinitarische Geschehen wesensgemäß zu erfassen und zu beschreiben. Er geht davon aus, Gottes Willen und Gottes Wirken an bzw. in der Welt »an sich« darstellen zu können, nicht nur in der vielfachen Gebrochenheit und Verfälschung, die durch die unzureichende Kapazität des Menschen dem Willen Gottes gegenüber bedingt ist.

2. Den modalistischen Tendenzen entsprechend bleibt das jeweilige trinitarische Subjekt der Zuwendung Gottes zur Welt unscharf. In derselben Sache können einmal Gott der Vater, an anderer Stelle der Sohn, aber auch der Heilige Geist als Handelnde bezeichnet werden.
3. Die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung steht analog zur Konzeption J. T. Becks immer unter dem Vorzeichen der Kontinuität. Beck sieht »Überall Kontinuität . . . zwischen Gott und dem Menschen, zwischen der neuen und der schon vorhandenen unaufhebbaren Grundoffenbarung, zwischen der reinigenden und der neuschaffenden Rechtfertigung, zwischen dem *regnum gratiae* und der *jenseitigen Vollendung*«³⁵¹. Nach Palmer prägt die Vorstellung der Kontinuität den nahtlosen Übergang von der immanenten zur heilsökonomischen Trinität. Sie bestimmt den heilsökonomischen Prozeß selbst. Sie ist schließlich das Prinzip, das die irdische Wirklichkeit in ihrer Vielgestaltigkeit und – scheinbaren – Widersprüchlichkeit im Innersten zusammenhält. Die Tatsache, daß das heilsökonomische Handeln Gottes nicht einlinig verläuft, sondern auf doppelte Weise schafft, erhält und vollendet: durch fortlaufendes Wirken in der Kreaturlinie und durch aktuelle, gezielte Eingriffe, die je und je neu erfolgen³⁵², diese Tatsache widerspricht dem Grundsatz der Kontinuität keineswegs. Beide Formen der Zuwendung haben denselben Ursprung und dasselbe Ziel. Beide müssen daher notwendig ineinandergreifen.

4.2. Das Welt-Bild Palmers: Das Konvergenzmodell der Wirklichkeit

Mit dem Übergang von Gottesbild zum Weltbild hat die vorliegende Untersuchung eine Schlüsselstelle der Bewegungslinie Gottes zum Menschen und, darüber hinaus, des Gesamtwerkes von Chr. Palmer erreicht. Das Weltbild, das Chr. Palmer im Rahmen der Genese des objektiven Glaubens entwirft, hat eine Gelenkfunktion. Es korreliert auf der einen Seite mit seinem Gottesbild, auf der anderen mit seinem Konzept der Genese des subjektiven Glaubens³⁵³. Dementsprechend findet die Bewe-

351. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 537.

352. Vgl. auch Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 167 f.

gungslinie des Menschen zu Gott im Gott-Welt-Prozeß des objektiven Glaubens einerseits vielfältige Entsprechungen, während dieser Prozeß andererseits die Genese des subjektiven Glaubens in neuem Licht erscheinen läßt. Zugleich ist jedoch das Weltbild Chr. Palmers *selbst* konvergent konstruiert.

Im Übergang vom Gottesbild zum Weltbild Palmers sind somit – und wenn im folgenden von Wirklichkeit die Rede ist, dann schwingen sie stets *alle* mit – je drei ineinander verflochtene Wirklichkeitsbereiche und Konvergenzverhältnisse zu unterscheiden. Wirklichkeit, und zwar *konvergente* Wirklichkeit, bedeutet im Rahmen der (objektiven) Bewegungslinie Gottes zum Menschen einmal und zunächst *transempirische* Wirklichkeit als das innergöttlich-trinitarische »Wirken« Gottes. Wirklichkeit, und wieder : *konvergente* Wirklichkeit, bedeutet, sofern sich der dreieine Gott aus sich heraussetzt, in abgeleiteter Weise die *empirische* Wirklichkeit als das Gegen- und Zusammenspiel aller materiellen und immateriellen Phänomene unserer Welt. Wirklichkeit, nochmals: als *konvergente* Wirklichkeit verstanden, ist schließlich im umfassenden Sinn das In- und Miteinander alles transempirischen und empirischen Seins.

Das hat zur Folge: Alle Erscheinungsformen aller Wirklichkeitsbereiche laufen nach Palmer *notwendig* aufeinander zu, entsprechen sich, korrelieren miteinander, – wenn sie nur in sich selbst stimmig sind.

4.2.1. Der Aspekt der Konstanz: Die Wirklichkeit als harmonisches Ganzes

(1) Das Problem des Bösen

Ein derartiges konvergenztheoretisches Wirklichkeitsverständnis setzt eine Harmonisierung zwischen dem Kontinuitätsprinzip und der Botschaft von Gen. 3 voraus³⁵⁴. Die Problematik eines derartigen Versuches läßt sich instruktiv am Entwurf von J. T. Beck zeigen³⁵⁵.

Beck will beidem gerecht werden: Auf der einen Seite ist er bestrebt, mit dem Faktum des Sündenfalls radikal ernst zu machen. Er betont, daß »nach biblischem Gesichtspunkt *die jetzige Welt* nicht nur geschwächt, depotenziert«³⁵⁶, sondern auch »depraviert« ist, »sie ist *von der Urwelt der Schöpfung nicht nur graduell verschieden, sondern qualitativ*«³⁵⁷. Mit dem

353. Siehe oben S. 38–191.

354. Damit geht eine grundsätzliche protologische Orientierung einher, z. B. Nitzsch, C. I., System, S. 175 f, 206; Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 168; Rothe, R., Übersicht, S. 44 ff.

355. Vgl. vor allem Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 188 ff.

356. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 192.

357. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 193.

Ereignis von Gen. 3 fand die Harmonie der Welt ihr Ende³⁵⁸. Auf der anderen Seite fordert der Grundsatz der Kontinuität eine genau gegenteilige Aussage. Er hat zur Prämisse, daß die Welt nach dem Fall zumindest im letzten mit der vor dem Fall identisch ist. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Positionen ist zu grundsätzlich, als daß ihn J. T. Beck in seine Konzeption konstruktiv hätte aufnehmen können. Er sieht sich vielmehr gezwungen, ihn unter dem Einfluß der Organismusvorstellung³⁵⁹ zugunsten der zweiten Position aufzulösen. Er stellt zunächst zwar noch fest, daß die in Gen. 3 geschilderten Fakten »keine Übergangs- und Entwicklungsstufen der Organismen bilden, also »keine ursprünglichen Organisationsmittel des Werdens, sondern Desorganisationsmittel des Seins« darstellen³⁶⁰. Wenig später aber interpretiert er die Wirklichkeit allein aus dem Aspekt einer von Anfang an sich kontinuierlich vollziehenden »Entwicklung« bzw. einer »festgeordnete(n) Gliederung«³⁶¹ heraus. »Hienach ist die Welt nach dem biblischen Begriff zu denken als ein mannigfach gegliedertes, nach räumlichen und zeitlichen Dimensionen geordnetes und in der *Entwicklung begriffenes Ganzes*, das, wie früher gezeigt, seine *prinzipielle* und *teleologische* Bestimmung in Gott hat durch *Vermittlung* des Sohnes, kurz also *ein in Gott durch den Sohn zusammengefaßter Organismus . . .*«³⁶². Das Böse wird nun nicht nur etwas zugunsten der organischen Entwicklung unserer Wirklichkeit von Gott »*Geduldetes*«³⁶³. Es ist vielmehr »*in der Idee der Entwicklung*«³⁶⁴ selbst angelegt³⁶⁵.

Es ist interessant zu beobachten, wie bei der Frage nach der Kombination des Kontinuitätsprinzips mit der Aussage von Gen. 3 J. T. Beck und Chr. Palmer ihre ursprünglichen Standorte tauschen. Beck war zunächst unter dem Zeichen einer Überwindung der umfassenden Gott-Welt-Interpretation im Umkreis der Spekulativen Theologie angetreten³⁶⁶. Er gelangt schließlich zur Idee des *einen* Organismus unserer Wirklichkeit, dem selbst das Böse eingegliedert ist. Chr. Palmer, der von vornherein »das Ganze eben als Ganzes« darstellen will³⁶⁷, ist an dieser Stelle viel zurückhaltender. Er wehrt sich gegen eine Deutung des Bösen, die es in

358. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 188 f.

359. Vgl. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 11 u. ö.

360. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 189.

361. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 205 f.

362. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 206; vgl. S. 247.

363. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 228.

364. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 229; vgl. S. 230.

365. Dagegen Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 128: Die Sünde ist keinesfalls nur »eine notwendige Entwicklungsstufe der menschlichen Natur . . .«

366. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 19 ff.

367. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. VIII.

das System der Wirklichkeit integriert. Unter Verweis auf Fr. A. Tholuck³⁶⁸ und E. Sartorius³⁶⁹ möchte Palmer an der Rätselhaftigkeit des Bösen festhalten. Es entzieht sich – hier auch gegen Nitzschs Deutung³⁷⁰ – aller menschlichen Erklärung und damit auch allen Bestrebungen, es in das Gesamtsystem der Wirklichkeit einzugliedern. »Könnten wir« das »Entstehen« der Sünde »erklären, d. h. als notwendige Wirkung aus Ursachen ableiten, so wäre sie nicht mehr das Unvernünftige, der Widerspruch selber; ihre Möglichkeit können wir begreifen, weil Gott freien Gehorsam der Liebe will, also nicht zwingt, aber ihre Wirklichkeit niemals...«³⁷¹. »Genug, das menschliche Böse ist angestiftet« vom Teufel »und fortwährend ist alles Böse, obwohl wir im einzelnen Falle niemals nachweisen können, wie es aus dieser Quelle seinen Ursprung nehme, dennoch ein Ausfluß derselben«³⁷².

Die Intention Palmers, das Böse bzw. die Sünde nicht als einen organischen, konstitutiven Bestandteil unserer Wirklichkeit zu verstehen, entspricht sicher dem biblischen Zeugnis. Sie wirkt sich dann aber negativ aus, wenn gleichzeitig und im übrigen an der Vorstellung eines geordneten Wirklichkeitsganzen festgehalten wird. In diesem Fall wird das Wissen von der Existenz und Wirksamkeit des Bösen auf ein Nebengleis der systematischen Arbeit abgeschoben, von dem aus es für den Gesamtansatz nicht mehr effektiv gemacht werden kann. Oder, anders gesagt: Die von Gen. 3 zunächst dem Gesamtsystem geschlagene Wunde schließt sich wieder. Die organisch-harmonische Entfaltung der Wirklichkeit kann ihren Fortgang nehmen: Auch nach dem Sündenfall existiert für Palmer der »innere(n) Nexus der Dinge selber«, sind sie von »Einem Schöpfergeiste einheitlich geordnet«, ist und bleibt »die Welt... ein Kosmos«³⁷³. – An dieser Stelle legen sich die Konzeptionen von J. T. Beck und Chr.

368. Tholuck, F. A., Die Lehre von der Sünde, S. 24 ff, von Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 432, nicht ganz korrekt zitiert: »Die Lehre von der Sünde und Versöhnung«.

369. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 96: »Den Ursprung des Bösen zu erklären ist schon dem Ausdruck nach eine falsche Aufgabe. Das Böse hat keinen *Ursprung*, sondern nur einen *Anfang*«; vgl. ebd., S. 97 ff. Doch auch E. Sartorius kann nicht umhin, das Böse in ein harmonisches Weltbild einzupassen: vgl. ebd., S. 79, 84 ff, 108, 112 f.

370. Nitzsch, C. I., System, S. 211, gibt z. B. eine – wenn auch versteckte – psychologische Erklärung des Teufels.

371. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 432.

372. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 432; vgl. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 125.

373. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 287; vgl. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 6, 108; Kosmos bei Harleß, A. v.: Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 45 ff.

Palmer neuerdings aneinander³⁷⁴. Nun führt auch für Palmer die Sünde nicht mehr zur Zerstörung des ursprünglichen Planes Gottes mit der Welt. Sie stellt lediglich seine Antithese dar, die einerseits der Schöpfungswelt entgegensteht, sie andererseits aber auch in ihrer Entwicklung voranbringt. Sie trägt so einerseits ein evolutionäres Prinzip in sich – Palmer kann so einen Stufengang der Sünde entwickeln –³⁷⁵. Sie ermöglicht andererseits in Christus die »Vollendung« und den »Ausbau« dessen, wozu in der ersten Schöpfung »nur erst der Anfang gemacht, die Grundlage gegeben ist«³⁷⁶. Palmer erreicht damit ähnlich R. Rothe³⁷⁷ eine Position, auf deren Problematik u. a. H. Thielicke 1935 in Auseinandersetzung mit H. W. Schmidt³⁷⁸ und P. Althaus³⁷⁹ aufmerksam gemacht hat³⁸⁰: Auch für Palmer steht die Welt als Kosmos nicht (mehr) unter dem antagonistischen Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität zum göttlichen Schöpfungswillen. Der Einbruch eines ihm gegenüber radikal Neuen war und ist im Sinne Schleiermachers³⁸¹ nicht zu erwarten. Er ist weder zu erhoffen, noch zu befürchten. Damit ist die Welt nicht Schauplatz eines Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Äon. In den Bewegungsabläufen der Wirklichkeit spiegelt sich unter dem Kontinuitätsprinzip nur das Wechselspiel zwischen Konstanz und Variabilität, das bereits das innertrinitarische Geschehen prägt.

(2) Die Welt-Ordnung

Wie Gott selbst der »Wechsellose, Unveränderliche«³⁸² ist, so bleibt im Sinne J. T. Becks³⁸³ bzw. R. Rothes³⁸⁴ auch für Palmer der »Plan(e) des Reiches Gottes«³⁸⁵, der »Weltzweck« als das »Ganze göttlicher Gedan-

374. Vgl. z. B. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 247.

375. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 101 ff.

376. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 32.

377. Rothe, R., Übersicht, S. 219 ff.

378. Schmidt, H. W., Die Christusfrage. Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie, Gütersloh 1929, S. 1 ff.

379. Althaus, P., Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte. In: Zeitschrift für system. Theologie (1932) J. 9. S. 319–338, z. B. S. 327, zit. bei: Thielicke, H., Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, Gütersloh 1935, 2. Aufl. 1964, S. 227 ff, 234.

380. Thielicke, H., Geschichte und Existenz, S. 226 ff, bes. 234, 236, 244.

381. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 148, gegen Schleiermacher.

382. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 351.

383. Z. B. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 172: »Mit dem Weltanfang sind . . . die wesentlichen Lebensbedingungen der Weltentwicklung vollständig gesetzt . . .«.

384. Z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 50 f.

385. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 349; vgl. 412.

ken«³⁸⁶ und somit schließlich »das Verhältnis Gottes zur Menschheit« konstant³⁸⁷. In der Folge deutet sich, analog zur Konzeption von Harleß³⁸⁸, doch in scharfem Gegensatz zu den im Rahmen der neuen religionspädagogischen Theorie vertretenen Positionen von K. E. Nipkow³⁸⁹ bzw. S. Vierzig³⁹⁰, eine »Theologie der Ordnungen«³⁹¹ an: Der Lauf der Welt ist ein für allemal bestimmt, »gesetzt«. Damit werden bei Palmer neuerdings Anklänge an Hegel und R. Rothe, vor allem auch an Sartorius spürbar. Für Hegel spaltet sich in der »sittliche(n) Welt« die »einfache Substanz des Geistes . . . als Bewußtsein« in ein »Gesetz(es) der Einzelheit und eins der Allgemeinheit«³⁹² bzw. »in ein menschliches und göttliches Gesetz«³⁹³. Für R. Roth's Ansatz ist der »Gedanke(n) eines über dem« (Welt-)»Prozeß stehenden Gesetzgebers« konstitutiv³⁹⁴. Nach Sartorius ist »das Gesetz . . . jenes göttliche Urbild der menschlichen Natur, ist die Idee des Menschen, wonach er erschaffen worden. Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei – dieser Ratschluß der Schöpfung des Menschen ist« in diesem Sinne »das Urgesetz seines Daseins«³⁹⁵. Für Palmer stellt unter Berufung auf A. v. Harleß³⁹⁶ das Recht³⁹⁷ bzw. das Gesetz den bleibenden »Ausdruck des

386. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 349; vgl. 350.

387. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 215; ebd.: »Sofern der Schriftinhalt göttlich ist, muß derselbe unmittelbar aller Zeit gelten, denn das Göttliche ist seiner Natur nach allgemein und ewig; das Verhältnis Gottes zur Menschheit, wie es sich durch Christum als den, in welchem alle göttliche Offenbarung sich vollendet und konzentriert, vermittelt hat und noch vermittelt, ist wesentlich immer das gleiche«; vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 417; ferner Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 272 f. Die Sünde kann den Weltzweck zwar hindern, aber nicht stören: Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 349, 432, 498; ders., Pädagogik, 2. Aufl., S. 121.

388. Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 8.

389. Z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 173 ff.

390. Vierzig, S., Kirche und Politik. Selbsterfahrungen, Meinungsbefragungen, theologische Informationen und Reflexionen zu einem zentralen Thema, in: Religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 3, Jg. 11, September 1979, S. 32–39, S. 39.

391. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 443; ders., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290; ders., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 700; ders., Moral des Christentums, S. 13 f.

392. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 251.

393. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 250 ff.

394. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 519.

395. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 132; vgl. S. 132 ff.

396. Harleß, A. v., Christliche Ethik, 1. Aufl., S. 22 ff; vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 334 f.

397. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 332 f; »Recht Gottes« und »Grundgesetz« werden von Palmer synonym verwendet; vgl. ebd., S. 332.

ethischen Grundverhältnisses zwischen Gott und den Menschen«³⁹⁸ dar. Es ist als solches dem Menschen eingeboren³⁹⁹.

Mit solchen Aussagen kann zweifellos die Gefahr einer legalistischen Verengung des christlichen Glaubens gegeben sein. Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß im Umkreis der Spekulativen Theologie im Sinne von C. I. Nitzsch⁴⁰⁰, auch von Rothe⁴⁰¹ – ebenso wie bei Beck⁴⁰² und Sartorius⁴⁰³ – das gesamte Handeln Gottes an bzw. in der Welt ausdrücklich unter das Vorzeichen der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung gestellt wird. Derselbe Gedanke kehrt im Ansatz Chr. Palmers wieder. Das Gesetz ist für ihn ebenso eine Manifestation der göttlichen Liebe wie das Evangelium⁴⁰⁴, das Schöpfungshandeln ebenso wie das Erlösungshandeln. In diesem Zusammenhang setzt sich Palmer auf betonte Weise von der Konzeption Schleiermachers ab.

Aus der Sicht Palmers ist für Schleiermacher die Schöpfung etwas, das, wie er »meint und konsequent meinen mußte, das fromme Selbstbewußtsein, den Glauben gar nicht berührt«, sondern vielmehr ein Ereignis, das »nur ein der Kosmogonie angehöriges Problem« darstellt⁴⁰⁵. Palmer beruft sich demgegenüber auf die beiden Katechismen Martin Luthers⁴⁰⁶. Er führt dazu aus: Bereits in der Schöpfung »erkenne ich die erste große Tat der Liebe«. Die Liebe ist der »geistige Kern des Schöpfungsaktes«⁴⁰⁷. Damit ist die Liebe des dreieinen Gottes zu seiner Schöpfung die materiale Füllung des Kontinuitätsprinzips.

Aus der Perspektive dieses Prinzips heraus werden Schöpfungswerk

398. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 409; vgl. ebd., S. 302, 332, 334 f, 340 (1. Gebot), 409; ferner: Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe II, S. 4.

399. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 334, unter Bezugnahme auf Harleß, A. v., Christliche Ethik, 1. Aufl., S. 22 ff.

400. Nitzsch, C. I., System, S. 126 ff, 127: »Gott ist Liebe . . .; so daß nichts von Eigenschaften oder Werken ihm zukommen kann, was nicht zugleich aus der Liebe herzuleiten wäre.«

401. Rothe, R., Übersicht, S. 49 f.

402. Beck, J. T., Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttgart 1841, Teil I, S. 30 ff.

403. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 1, Nitzsch folgend (System, S. 127); ferner I, S. 133 f; II, S. 41.

404. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411 f, 419, sowie S. 333; Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 139.

405. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411; vgl. dazu Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 148.

406. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411, Auslegung 1. Artikel im Kleinen Katechismus Luthers (WA 30, I, S. 365) und Auslegung des 3. Artikels im Großen Katechismus Luthers (WA 30, I, S. 191).

407. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

und Erlösungswerk identisch⁴⁰⁸. Wenn J. T. Beck feststellt: »Die Erlösungsbestimmung in Christo fällt . . . zusammen mit der Schöpfungsbestimmung . . . es vollzieht sich in der Erlösung (S. 271) eben der göttliche Liebes- und Lebenswille, der in Christo von Grundlegung der Welt an die ganze Welt umfaßt«⁴⁰⁹, dann geben diese Sätze auch die Position Palmers zutreffend wieder⁴¹⁰. Auch für ihn bedeutet noch einmal in Übereinstimmung mit Harleß⁴¹¹ – und in Widerspruch zu S. Vierzig⁴¹² – das Erlösungswerk keine Neuschöpfung, sondern nur die kontinuierliche Weiterführung des ursprünglichen Schöpfungshandelns⁴¹³. Das Heilshandeln Gottes in Christus ist nicht die freie Tat zur Rettung, sondern weiterführendes Handeln zur Höherentwicklung des Menschen. Damit aber wird das Heilshandeln Gottes in seinem Sohn zur Heilspädagogik, in der sich Gottes Schöpfungswerk fortsetzt.

(3) Gottes Pädagogie

Nun fließen in breitem Strom pädagogische Strukturen in die Konzeption Palmers ein, entsprechende Ansätze etwa bei Sartorius⁴¹⁴ weit überbietend. Sie kündigen sich bereits in Palmers Katechetik an, wenn er »die Kirche im Großen« als »Katechumene(n)«⁴¹⁵ bezeichnet. Sie werden in der Pädagogik aufgenommen⁴¹⁶. Sie begegnen verstärkt innerhalb des Artikels Kirche⁴¹⁷. Die Kirche erzieht nicht nur jeweils ihre nachwachsen-

408. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 412, zu Schöpfung und Erlösung: »So aber geht Beides ineinander auf.«

409. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 271 f.

410. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 410 ff., 443, 446.

411. Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 9: »Aber abgesehen von dem Verhältnis des alten und neuen, göttlichen Bundes, bezeichnet dieses »Neue« nur den Gegensatz zu einer inveterierten Richtung, eine Umwandlung in bezug auf das den Menschen außer und vor seiner Gemeinschaft mit Christus beherrschende Prinzip; nicht eine Neuschöpfung im Gegensatz zur ursprünglichen Schöpfung, nicht eine neue Natur, welche die alte *Natur* des Menschen aufhobe, oder eine neue Ordnung, welche mit der alten natürlichen, von Gott von Anfang an gesetzten und gewollten Ordnung in Widerspruch stünde.«

412. Z. B. S. Vierzig, Das Normproblem, S. 3 f.

413. Vgl. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 32. Anders Nitzsch, C. I., System, S. 60; vgl. auch Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 46, 64; II, S. 127; Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 147 f.

414. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 187 ff.

415. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 55; vgl. auch S. 128.

416. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 9. Palmer stellt fest, daß das Christentum »nicht pädagogische Momente nur *enthält*, sondern *selbst* als eine göttliche Pädagogik in der Welt auftrat und sich mit der Predigt von der heilsamen, züchtigenden Gnade . . . an Alte und Junge wendet«.

417. Palmer, Chr., Art. Kirche.

de Generation⁴¹⁸, sie erzieht »nicht bloß die dem Alter nach Unreifen und darum Erziehungsbedürftigen: es fällt darunter faktisch die Masse, der große Haufe, wohl zu unterscheiden von dem, was wir Gemeinde nennen«⁴¹⁹. Daneben ist die Kirche ganz allgemein Erzieherin des Volkes. »Auch der Protestant kann sich damit konformieren, daß die Kirche mit ihren Institutionen einen nicht bloß religiös, sondern allgemein-bildenden, sittigenden Einfluß habe und haben müsse«. Palmer stellt in diesem Zusammenhang die Frage: »Was ist in unseren Tagen die innere Mission anders, als eine erhöhte Anstrengung zu kirch-(S. 14)licher Massenerziehung?« Und: »Was ist überhaupt die pastorale Seelsorge, die bei den Armen sich notwendig auch mit der Leibsorge befaßt, anders, als Erziehung? Und die Kirchenzucht verrät ja schon durch ihren Namen ihren pädagogischen Charakter«⁴²⁰. Nun wird auch von der Bewegungslinie Gottes zum Menschen her Palmers Einordnung der (allgemeinen) Pädagogik in die Theologie verständlich, nein: die Einordnung wird *notwendig*⁴²¹.

Nachdem Palmer schon in seinem Artikel Erziehung auf Lessings Versuch, »die Religion selbst und ihren Entwicklungsgang als eine Pädagogie darzustellen«, hingewiesen und »den Begriff einer göttlichen Pädagogie« als »aller theistischen Religion wesentlich« bezeichnet hat⁴²², erreichen die pädagogischen Tendenzen innerhalb der bereits genannten Enzyklopädie in Palmers Artikel Pädagogik des Neuen Testaments ihren Höhepunkt⁴²³. Hier weitet Palmer sie ins Universum aus. Gottes Zuwendung zur Welt bedeutet nun nichts anderes als »eine(r) Erziehung . . . des Menschengeschlechtes«. Gott ist so der »Lenker der Weltgeschichte«, der »Erzieher der Menschheit«, »sofern er dieselbe von einer Stufe der Bildung und Gesittung zur andern emporführt«.

Dazu dient zunächst das Alte Testament, das »eine göttliche Pädagogie, eine Erziehung im großen Maßstab, nämlich die Erziehung des Volkes Israel durch Gottes Hand darstellt«.

Aber auch das Neue Testament hat es »mit einer Pädagogik im großen zu tun«, selbst wenn es kein »hierauf abzielendes Programm für künftige Jahrhunderte und Jahrtausende«⁴²⁴, »kein geschlossenes System« der

418. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 8 ff.

419. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 14, 14 f.

420. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 14 f. Palmer will, um Mißbrauch vorzubeugen, allerdings für den Begriff Predigt lieber den Ausdruck »mittelbare Erziehung« und für die Seelsorge den Begriff »brüderliche Handreichung« verwendet wissen (ebd., S. 15).

421. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 7; ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 115.

422. Palmer, Chr., Art. Erziehung, S. 246.

423. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 695–709.

424. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 698.

Pädagogik enthält⁴²⁵. An dieser Stelle kommt es zu einer deutlichen Differenz zwischen den Konzeptionen von Sartorius und Palmer. Während für Sartorius die Thematik des Opfers Jesu und seines Versöhnungshandelns große Bedeutung hat⁴²⁶, tritt sie bei Palmer zugunsten der Pädagogisierung des Heilshandelns fast völlig zurück. Jene »ganze Ordnung des Weges, der zum Heile führt«, ist »in Wahrheit eine Pädagogik . . . wie denn darin, daß uns das Evangelium Gott erkennen lehrt als Vater, auch schon eine ganze Pädagogik beschlossen liegt«⁴²⁷. Dementsprechend leitet Palmer aus dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium die höchste Stufe einer »Erziehungslehre des N. T.« als »Lehre von der Selbsterziehung« ab. Während – so Palmer – nach Paulus »Israel noch der unmündige Sohn gewesen sei«, mache das Evangelium »frei, es erhebe den Unmündigen zum Mündigen, er bedürfe keiner Zucht von außen mehr, weil er den h. Geist in sich selber trage . . .«.

Palmer beruft sich dabei auf Gal. 3,24 und 4,1 ff⁴²⁸, auf Schriftstellen, die keineswegs in diesem Sinne interpretiert werden können⁴²⁹. Die pädagogischen Strukturen beginnen nun auch die ursprüngliche Haltung Palmers zum Bösen, zu Sünde und Sündenvergebung zu überdecken. Das Leid wird zum »Erziehungszweck«⁴³⁰ Gottes, die »Lehre des N. T. von der Wiedergeburt durch Buße und Glauben, durch Sündenerkenntnis, Sündenbekenntnis und Rechtfertigung« – wenn auch nicht für Kinder, so doch für Erwachsene – »zur Regel der Erziehung«⁴³¹.

Aus dem bisherigen wird deutlich, welchen großen Stellenwert die pädagogischen Strukturen bei Palmer einnehmen. Daneben ist allerdings nicht zu übersehen, daß der Erziehungsgedanke mit anderen Argumentationssträngen des Gesamtsystems merkwürdig wenig verbunden ist. Diese Tatsache wird verständlich, wenn man die zweite Seite im Wechselspiel von Konstanz und Variabilität näher untersucht.

425. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 709.

426. Vgl. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe II, S. 32 ff.

427. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 699.

428. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 698; vgl. auch Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 191.

429. Vgl. Schlier, H., Der Brief an die Galater, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet v. H. A. W. Meyer, 7. Abt. Göttingen, 14. Aufl. 1971 (5. Aufl. der Neubearbeitung), S. 169 f zu Gal. 3,24; ferner: Duncan, G. S., The epistle of Paul to the Galatians. The Moffat New Testament Commentary, 1934, 6. Aufl. 1948, z. St.; Becker, J., Der Brief an die Galater, in: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, in: Das NTD (Neues Göttinger Bibelwerk), hrsg. v. G. Friedrich, Teilband 8, Göttingen, 14. neu bearbeitete und ergänzte Aufl. 1976 (1. Aufl. dieser Bearbeitung), S. 44 z. St.

430. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 699.

431. Palmer, Chr., Art. Pädagogik des Neuen Testaments, S. 700.

4.2.2. Der Aspekt der Variabilität: Gottes Offenbarungshandeln

So konstant der Plan Gottes und sein Ziel ist, so variabel sind seine Mittel, mit der Welt und in der Welt dieses Ziel zu erreichen. Im Zusammenwirken von indirektem und direktem Offenbarungshandeln kommt der Weltprozeß in Bewegung. Seine Entfaltung teilt sich in zwei bzw. drei Linien, in einen gleichsam kosmischen, in einen überindividuell-soteriologischen und in einen individuell-soteriologischen Bereich.

(1) Die kosmische Bewegungslinie

Die erste Bewegungslinie ist in sich wieder trichotomisch konzipiert. »Solcher tatsächlichen Offenbarungen Gottes gibt es« nach Palmer »drei, deren jede wieder einen wei-(S. 325)teren Kreis bildet: die Schöpfung, die Erlösung und die zukünftige Vollendung, welche eine höhere Einheit der beiden vorigen ist, Schöpfung und Erlösung in höherer Potenz«⁴³². Dabei weist zumindest die erste Offenbarungsstufe in sich wieder eine Stufenfolge auf⁴³³. Fragt man nach dem organisierenden Prinzip dieser Offenbarungsstufen der ersten Bewegungslinie, so fällt auf, daß sich in der gegebenen Beschreibung zwei widersprüchliche Interpretamente verschränken: Konzentrische Kreise⁴³⁴ können am Ende nicht in höherer Einheit verschmelzen. Dächte Palmer an Wellen, die von einem Punkt aus auseinanderlaufen, stünde am Ende ihre Auflösung, die neue-alte Ruhe. Tatsächlich führt Palmer an anderer Stelle das Bild unter diesem Aspekt weiter bzw. zu Ende, indem er im Blick auf das Offenbarungshandeln von der Ruhe Gottes spricht. Dabei interpretiert er sie nicht wie J. T. Beck im Anklang an die Vorstellung des *deus otiosus* der Deisten⁴³⁵, er nähert sich vielmehr an dieser Stelle wieder Hegel. Nach Hegel erreicht das »Absolute« erst »am Ende das . . ., was es in Wahrheit ist«⁴³⁶, »der Zweck ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte«⁴³⁷. Dementsprechend findet sich bei Palmer im Zusammenhang mit der Auslegung des 3. Gebotes und unter Berufung auf Stier⁴³⁸ die Vorstellung, daß in der Phase der

432. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326; auch S. 415, vgl. S. 349, 353.

433. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 335.

434. Das Bild wird von Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 467 gebraucht; »christozentrisch« gewendet bei: Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 13.

435. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 173: »Jede weitere Offenbarung ist ebenfalls ein göttliches bara . . . usw., aber als etwas bereits in der Grundanlage der Welt Hypostasiertes . . . *Alles göttliche Wirken in der Welt von der Schöpfung an ist Entwicklung, nicht absolutes Neuhervorbringen. Daher: »Gott ruhte«.*«

436. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 22.

437. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 23.

438. Stier, R. E., Betrachtungen über den Hebräerbrief, Halle 1842, z. St. 4,5.

Vollendung »die Ruhe Gottes als ein Ruhen im *Menschen*, als Ziel und Schluß der ganzen Schöpfung, gefaßt wird, das wesentlich Eins ist mit dem Ruhen des Menschen in Gott . . .«⁴³⁹.

In diese Ruhe ist der erhöhte Christus einbezogen. »So ist auch sein Sitzen zur Rechten Gottes« zu verstehen »als Gegensatz seines Wandels unter den Menschen, als ruhiges, sicheres Thronen, das keine Feindesmacht zu stören vermag (dies ist eben die schöne Bedeutung des »Sitzens«)«⁴⁴⁰.

Dieser Gedankengang kommt dem indirekten Offenbarungshandeln Gottes entgegen, dem Wirken des göttlichen Geistes in der Kreaturlinie, wie es im Zusammenhang mit dem ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatz entwickelt wurde. Dieses Modell tendiert dabei zu einem neuplatonischen Weltverständnis, nach dem die Wirklichkeit von Emanationen des göttlichen Seins geprägt ist⁴⁴¹.

Damit aber enthält es für Palmer eine doppelte Schwierigkeit. Zunächst erklärt diese Vorstellung nur die Konstanz, nicht aber die Variabilität der Strukturen unserer Wirklichkeit. Daneben neigt sie zu einer pantheistischen bzw. panentheistischen Weltdeutung. Im Bestreben, diese Schwierigkeiten zu lösen, muß Palmer das Bild von den konzentrischen Kreisen mit Hilfe von Interpretationselementen verändern, die dessen ursprünglichem Aussagegehalt notwendig entgegengesetzt sind.

Indem Palmer, wie C. I. Nitzsch⁴⁴² und E. Sartorius⁴⁴³, Schellings⁴⁴⁴ bzw. Hegels⁴⁴⁵ Gesetz von der (dialektischen) Höherentwicklung einführt, versucht er – und kann er – das erste der beiden genannten Probleme (zu) lösen: Im Rahmen des konstanten Weltplans ergibt sich – um einen Ausdruck C. I. Nitzschs aufzunehmen⁴⁴⁶ – ein »unendlicher(n) Stufengang(e) der Vervollkommnung«.

Indem Palmer die Vorstellungen von Auseinanderfließen⁴⁴⁷ und Höherentwicklung kombiniert, wird seine Konzeption an dieser Stelle deklungsgleich mit der von R. Rothe. Rothe geht davon aus, daß »in allen

439. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 369.

440. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 447; zu »Ruhe« vgl. auch S. 346.

441. Dagegen spricht sich E. Sartorius aus, der dabei auf Hamann verweist (Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 20 f; vgl. auch S. 25; dazu unten 4. Die Genese des objektiven Glaubens, Anm. 452).

442. Vgl. Nitzsch, C. I., System, S. 189 f, 206.

443. Vgl. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 192; II, S. VII.

444. Vgl. Schelling, F. W. J., Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie (1827), in: ders., Werke (1850 ff), X, S. 96; Schulz, W., Einleitung zu F. W. J. Schelling, System, S. XXVII.

445. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 31.

446. Nitzsch, C. I., System, S. 189.

447. Vgl. auch Rothe, R., Übersicht, S. 49.

besonderen Schöpfungskreisen der eine schlechthin sich selbst gleiche Begriff der Schöpfung sich zur Ausführung bringt, nur in verschiedener (verschieden spezifizierter) Weise«. Deshalb sind alle Schöpfungskreise »nach einer Formel konstruiert und korrespondieren einander spezifisch. (Sie sind konzentrische Kreise)«. Jede dieser neuen Weltsphären schafft Gott in »seiner bereits erwähnten Einheit mit den schon vollendeten, . . . ihr vorangehenden Weltsphären, . . . also auch ausdrücklich unter der Vermittlung dieser letzteren. Eben hiermit schließen sich alle besonderen Weltsphären in ihrer Vollendung unter sich zur Einheit, zu einem großen Gesamtorganismus der Geisterwelt zusammen«. »Weil so das Medium der schöpferischen Wirksamkeit Gottes ein stetig anwachsendes, also immer vollkommneres ist, so überragt auch schon von dieser Seite her jeder folgende neue Kreis die ihm vorangehenden an Vollkommenheit, und die Schöpfungen Gottes werden je länger desto herrlicher«⁴⁴⁸.

Der Entwurf R. Rothes läßt aber zugleich erkennen, daß damit die zweite der oben erwähnten Schwierigkeiten nicht behoben ist. Er stellt in einer Anmerkung zu § 45 seiner Übersicht fest: »Unsere Schöpfungs-idee, ist sie pantheistisch«⁴⁴⁹. Nimmt man diesen Satz als Frage, so gibt es gute Gründe, sie mit ja zu beantworten, etwa wenn er zum Gedanken, daß der Schöpfungsprozeß endlich und unendlich zugleich ist, im Sinne Schellings⁴⁵⁰ ausführt: »Diese Antinomie findet ihre Lösung in dem Gedanken der Schöpfung als einer unendlichen, aber organisch einheitlichen Vielheit von Schöpfungskreisen . . ., die vermöge der schlechthin kontinuierlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer schlechthin stetigen und nie abbrechenden organischen Reihe aus einander heraus gebären, und in denen, einzeln betrachtet, das kosmische Sein Gottes wirklich absolut zustande kommt; nämlich nach Maßgabe der in jedem einzelnen (S. 46) durch seinen spezifischen Begriff gegebenen eigentümlichen Bedingungen . . .«⁴⁵¹.

So weit kann Palmer in seinen Ausführungen nicht gehen. Trotzdem bleibt auch bei ihm – in Anklang an Sartorius⁴⁵² – die Tendenz zum Panentheismus bzw. Pantheismus latent⁴⁵³.

448. Rothe, R., Übersicht, S. 47.

449. Rothe, R., Übersicht, S. 49.

450. Schelling, F. W. J., System, S. 273.

451. Rothe, R., Übersicht, S. 46 f.

452. Vgl. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. 3.

453. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 32 f; 3. Aufl., S. 430 u. ö.

(2) Die beiden soteriologischen Bewegungslinien

(2.1) *Die Stellung der soteriologischen Bewegungslinien zum Offenbarungshandeln*

Nachdem das organisierende Prinzip der ersten Bewegungslinie analysiert wurde, sollen nun die zweite und dritte Linie dargestellt werden. Damit tritt die Untersuchung gegenüber ihrem ersten Teil gewissermaßen durch die andere Türe in den Raum der Genese des subjektiven Glaubens ein. Um eine sachgerechte Interpretation geben zu können, ist zunächst nach zwei Richtungen hin der Standort der soteriologischen Bewegungslinien näher zu bestimmen.

Bei der Frage nach ihrem Verhältnis zur *ersten* Bewegungslinie zeigt sich, daß beide von der kosmischen Bewegungslinie zwar überdeckt werden, dabei jedoch weder mit ihr insgesamt, noch mit einzelnen ihrer Offenbarungsstufen identisch sind. Sie stellen vielmehr gleichsam ihre Abschattungen im Blick auf spezielle Aspekte des göttlichen Handelns *am Menschen* dar, wobei die überindividuell-soteriologische die Genese des überindividuellen, die individuell-soteriologische Bewegungslinie die des individuellen Glaubens zum Ziel hat.

Geht man der Frage nach dem Verhältnis der zweiten und dritten Bewegungslinie *zueinander* nach, so spiegelt sich in der Konzeption Palmers jene Wendung wider, die sich in diesem Problembereich von Schleiermacher zu Nietzsche vollzogen hat.

Für Schleiermacher liegt das Gewicht einseitig auf der dritten, der individuell-soteriologischen Linie als Heilshandeln Gottes. Dementsprechend ist Frömmigkeit zunächst »eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins einzelner⁴⁵⁴. Erst sekundär wird »das fromme Selbstbewußtsein wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft . . .«⁴⁵⁵, oder anders ausgedrückt: »Es ist in unserem ursprünglichen Selbstbewußtsein gegeben, daß wir die einzelnen Momente des Daseins nur zusammenknüpfen können, indem was in dem einen Momente war, Objekt wird für den anderen . . . Darum hat nun aber auch das Begreifen der Gemeinschaft nur hier seinen eigentümlichen Ort, und es beruht also auf dem christlichen Gebiete rein darauf, daß der göttliche Geist in allen und für alle einer ist und derselbe und daß alle einzelnen nur seine Werkzeuge sind, jeder ihn also auch nur vollständig in sich trägt, sofern in ihm das Bewußtsein, daß alle anderen ebenso Werkzeuge des göttlichen Geistes sind, zum Selbstbewußtsein geworden ist . . . Und diese *innere Notwendigkeit des beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit*

454. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* I, § 3.

455. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* I, § 6, vgl. § 6,2.

getrennten Selbstbewußtseins ist das (S. 517) Wesen der brüderlichen Liebe und bedingt beides, das darstellende Handeln und die Kontinuität der Gemeinschaft«⁴⁵⁶.

Ist nach Schleiermacher die überindividuell-soteriologische Bewegungslinie nur ein Derivat der individuell-soteriologischen, versucht C. I. Nitzsch beiden gleiches Gewicht zu geben. Auf der einen Seite geschieht seiner Meinung nach die »Vermittlung der Gnadenwirkung durch Wort, Kirche und Sakrament« (Reihenfolge!). Sie schließt auf der andern Seite »das Bedürfnis eines unmittelbaren Werkes Gottes am menschlichen Herzen nicht aus . . .«⁴⁵⁷, wobei die dadurch »in einem eigentümlichen und unmittelbaren Verhältnisse zum Vater im Himmel« stehenden einzelnen Christen in einer Art Synthese ihrerseits wieder im Sinne Schleiermachers »mit dem ganzen Leibe des Herren eigentümlich verbunden« werden. Sie bilden einen Organismus, für den die »wirksame(n) Gegenseitigkeit« und »unermeßliche(r) Mannigfaltigkeit der Gaben und christlichen Bildungsstufen« konstitutiv sind⁴⁵⁸.

Palmer ist wie Nitzsch bestrebt, zwischen beiden Bewegungslinien die Balance zu wahren. Beide sind seiner Meinung nach gleichrangig, beide aufeinander bezogen, keine von der anderen ableitbar⁴⁵⁹.

(2.2) Die überindividuell-soteriologische Bewegungslinie: die drei Stadien des Reiches Gottes

Das überindividuelle Heilshandeln umspannt nach Palmer drei verschiedene Stadien des Reiches Gottes. Palmer scheint sie zunächst ganz im Sinne von J. T. Beck zu interpretieren. Beck unterstellt sie einem triadisch-dialektischen Stufenschema. Die erste Phase bildet das in unserer Wirklichkeit »bestehende kosmische Reich Gottes«, das »Schöpfungsreich«⁴⁶⁰. Es ist dadurch geprägt, daß »in der ungläubigen Menschheit und in der Natur«⁴⁶¹ durch und in der Person Jesu Christi⁴⁶² »die göttliche Macht, Güte und Gerechtigkeit nur in ihrer allgemeinen Schöpfungs- und Regierungsform« wirkt, »also ohne Aufhebung der Sünde und des Todes, ohne Mitteilung der geistigen und himmlischen Kräfte und Gaben. In diesem allgemeinen Reich Gottes sind die Sünde und der Zorn Gottes, der selbstische Menschenwille und der heilige Gotteswille miteinander noch im Kampf . . .«⁴⁶³. Die Frontlinie dieses Kampfes ist aber nicht

456. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 517 f.

457. Nitzsch, C. I., System, S. 251.

458. Nitzsch, C. I., System, S. 306.

459. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 458, 471.

460. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

461. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

462. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 635 f.

463. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

statisch zu verstehen. Vielmehr entwickelt sich das Schöpfungsreich ständig weiter auf seine Vollendung zu⁴⁶⁴. Gleichzeitig wird dieses allgemeine Reich Gottes zur »Basis« des »Reiches Christi«, das sich als zweite Phase, einem den Kosmos transzendierenden Überbau gleich, über die erste Phase des Reichs erhebt.

Mit dem Reich Christi ist »ein Reich angelegt«, das »rein auf Christi spezifisches Sein und Wirken begründet ist, und er als König, als Oberherr es verwaltet für die Aufrichtung der Wahrheit, d. h. der normalen Realität des Lebens«⁴⁶⁵. Dieses »Gnadenreich«⁴⁶⁶ bildet die Antithese zum kosmischen Reich, im Gegensatz zu ihm gehört es als »hyperkosmisches Geistesreich«⁴⁶⁷ »seinem Ursprung und seinem Wesen nach . . . nicht dieser nichtigen, wandelbaren Welt an«. »Mit Christus, der von oben gekommen ist und wieder erhöht von oben herab nach oben hinauf bildungskräftig wirkt«, ist es vielmehr »ein im Himmel substantiierendes Staatswesen, ein *Himmelreich*«⁴⁶⁸. Dieses Staatswesen ist ganz real zu nehmen. Es hat jetzt »schon seine selbständige Organisation und Administration«⁴⁶⁹. R. Kübel gibt die Position J. T. Becks zutreffend wieder, wenn er darauf hinweist: »die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist so wenig nur ein idealer Zustand der Christen oder ein kirchlicher Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, daß sie vielmehr schon . . . von Grundlage der Welt an als selbständiges Reich besteht, als ein organisiertes Lebenssystem, das auch lokal bestimmt wird als ἐν τοῖς οὐρανοῖς . . .«⁴⁷⁰.

So sehr diese zweite Phase der irdischen Wirklichkeit entnommen ist, auch sie untersteht dem Gesetz der Höherentwicklung, und zwar auf dreifache Weise: Sie nimmt die ursprünglichen Entwicklungstendenzen des kosmischen Gottesreiches auf und führt sie auf neuer Ebene weiter⁴⁷¹. Dabei entfaltet sie sich selbst immer mehr in Richtung auf ihre eigene Bestimmung⁴⁷². Sie wirkt als Agens auf den Evolutionsprozeß des Schöpfungsreiches zurück⁴⁷³. Am Ende des gesamten Entwicklungsganges verschmelzen das Schöpfungsreich und das Gnadenreich zu einer höheren Einheit. Sie werden in der dritten Phase des Reiches Gottes »iden-

464. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638 f.

465. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 636.

466. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

467. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

468. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 636.

469. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

470. Kübel, R., Art. J. T. Beck, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 2, Leipzig 1897, S. 500–506, S. 504.

471. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

472. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 639.

473. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 639.

tisch«⁴⁷⁴, in dem das ganze neue Universum umfassenden »Herrlichkeitsreich«⁴⁷⁵. »Da ist dann die absolute Gottesregierung eingetreten«⁴⁷⁶; nun beginnt »die unmittelbare Regierung des Vaters, die als Reich der reinen Gerechtigkeit nun besteht, wo die Zeitlichkeit übergegangen ist in die Ewigkeit«⁴⁷⁷.

Zu diesem Zeitpunkt entsteht ein neues »Weltsystem«⁴⁷⁸, eine »neue Welt . . . in reiner, dem göttlichen Willensgesetz entsprechender Wohlordnung«, in »gegenseitige(r) Geeinheit des Himmlischen und des Irdischen, des Göttlichen und Menschlichen«, kurz: es gestaltet sich »ein organisches Ganzes von lauter Weltsphären, ein vergöttlichtes Universum«. Oder, mit anderen Worten: Es bildet sich »das Reich des Vaters, worin Gott das Ganze ist in Allem«⁴⁷⁹.

Diese Konzeption J. T. Becks gibt nicht geringe Probleme auf. Eines davon ergibt sich aus der Tatsache, daß hier in neuer Weise das für die Spekulative Theologie charakteristische Postulat wiederkehrt, nach dem menschliches Denken und sprachliche Begrifflichkeit transzendente Phänomene zureichend zu begreifen und zu beschreiben vermögen. Ein anderes Problem, dem im folgenden näher nachgegangen werden soll, bezieht sich auf die im Entwurf Becks vorausgesetzte strikte Trennung von irdischem Schöpfungsreich und überirdischem Gnadenreich. Eine derartige Aussage korreliert notwendig mit einem dualistischen Wirklichkeitsverständnis. Es hat seine Bedeutung, daß J. T. Beck, obwohl er Jesus Christus als das »organische(s) Haupt« auch des Schöpfungsreiches bezeichnet⁴⁸⁰, dieses Reich »unrein(en)«⁴⁸¹ und »nichtig«⁴⁸² nennt. Christentum ist und bleibt dann »etwas überweltliches, dem diesseits . . . fremdes«. Die »Christen sind und bleiben Fremdlinge und Pilger hienieden«⁴⁸³. Konsequenterweise bezeichnet R. Kübel J. T. Beck als einen Chiliasten, der »eine Besserung der religiösen Zustände erst vom Einschreiten des Herrn . . . im Millenium erwartete«⁴⁸⁴.

474. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

475. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 638.

476. J. T. Beck fährt fort: » . . . nicht mehr die noch von Gegensätzen nach dem Gesetz der Duldung beschränkte, wie während des jetzigen Reiches Christi; auch nicht nur die in Jesu Christi Versöhnungsgnade vermittelte Gottesregierung, wie im jetzigen Reich Christi . . . « (Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 639).

477. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 639.

478. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 754 ff.

479. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 755, vgl. S. 639.

480. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 635.

481. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

482. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 636 (»nichtigen«).

483. Kübel, R., Art. J. T. Beck, S. 504.

484. Kübel, R., Art. J. T. Beck, S. 504; vgl. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 766; zur Haltung Palmers gegenüber Chiasmus: Katechetik, 2. Aufl., S. 164 f Anm.

J. T. Beck kann jedoch die radikale Trennung von Schöpfungs- und Gnadenreich nicht aufrecht erhalten. Er kombiniert vielmehr die Distinktion irdisch-überirdisch mit der Außen-Innen-Begrifflichkeit: Das Gnadenreich ist zwar »oben«, zugleich aber »organisiert es sich doch innerhalb der Welt, aber eben als Himmelreich, ohne weltliche Mittel, durch die geistlichen Mittel einer himmlischen Berufung und himmlischen Begabung«⁴⁸⁵. Dazu ist es Voraussetzung, daß das Gnadenreich weder lokalisierbar noch sichtbar ist⁴⁸⁶. Vielmehr existiert es derzeit lediglich als »Innenseite des Lebens, der es sich mit seinem Recht und Gut geistig eingründet«, bis es sich im Rahmen der dritten Phase »eine adäquate reine Äußerlichkeit schafft«⁴⁸⁷.

Mit dieser Zuordnung ist ein Teilproblem gelöst, allerdings nur auf Kosten einer neuen Schwierigkeit. Die Reduktion des Gnadenreiches auf den Innenbereich schafft eine labile Konstellation, die entweder zur spiritualistischen Verflüchtigung des Gnadenreiches, oder zu einer Amalgamierung durch Strukturen aus dem Schöpfungsbereich führen muß. Schon die Verwendung des Organismusbegriffes zur Interpretation des Gnadenreiches⁴⁸⁸ läßt erkennen, daß J. T. Beck den zweiten Weg geht. Das setzt freilich voraus, daß das Schöpfungsreich erneut aufgewertet und die strenge Abgrenzung beider Reiche voneinander aufgelockert wird. Tatsächlich läßt sich beobachten, daß Beck im Zusammenhang mit der Organismusvorstellung seine negative Wertung des Schöpfungsreiches korrigiert und feststellt: »Das *Reich Gottes*« (= Schöpfungsreich) »und das *Reich Christi* sind . . . nicht äußerlich zu scheiden, sondern durchdringen einander wesentlich, wie Gott und Christus selbst«⁴⁸⁹.

(2.2.1) *Das Reich Gottes als Schöpfungsreich*

Palmer scheint zunächst eine der Konzeption J. T. Becks verwandte Position zu vertreten. So zeigen sich weitgehende Übereinstimmungen in der Terminologie. Wie Beck spricht Palmer von einem »Reich Gottes« als Schöpfungsreich, einem »weltlichen(s), durch irdische Zwecke bewegten(s) Zusammenleben«, das seinem »Schöpfer mit Notwendigkeit unterworfen ist«⁴⁹⁰. Wie Beck sieht auch er dieses Reich Christus unterstellt⁴⁹¹.

485. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 636.

486. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

487. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637, ebd.: »... einen neuen Himmels-, Erd- und Leibes-Organismus als den Schauplatz seiner eigentümlichen Erscheinungsform gewinnt.«

488. Z. B. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

489. Beck, J. T., Vorlesungen II, S. 637.

490. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 493.

491. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 458; vgl. die Vorstellung von Christus als »Zentralhaupt« der ganzen Menschheit bei Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen

Er bezeichnet es auch als »*Reich(e) der Macht*«, nicht weil die anderen Reiche von Christus »mit weniger Macht regiert würden, sondern weil jenem Reiche auch diejenigen unterworfen sind, die sich keineswegs aus freier Liebe Christo unterwerfen, die hier, ohne es zu wissen und zu wollen, ja während sie ganz entgegengesetzte Absichten hegen, dennoch seinen Absichten dienen *müssen*«⁴⁹². Neben dem Schöpfungsreich kennt Palmer analog zu Beck ein Erlösungsreich, das entsprechend seinen modalistischen Tendenzen teils unter dem Regiment Christi, teils unter dem des Heiligen Geistes steht⁴⁹³.

(2.2.2) *Das Reich Gottes als Erlösungsreich*

Bei der näheren Bestimmung des Erlösungsreiches schlägt Palmer jedoch einen anderen Weg als Beck ein. Dieses Reich stellt nach Palmer die »Realisierung« einer vorweg vorhandenen »Idee des Reiches Gottes« dar⁴⁹⁴. Sie verwirklicht sich zugleich auf zwei Ebenen: in einem im Sinne J. T. Becks jenseitig-realen Reich Gottes »im Himmel«⁴⁹⁵ und, gegen Beck, in einem diesseitigen »*Gnadenreich*«⁴⁹⁶. Dem himmlischen Reich Gottes gehören u. a. die außerirdischen »geschaffenen Geister« an⁴⁹⁷, dem Gnadenreich die Glaubenden, die »wie sie mit Liebe an ihrem Könige hängen, so von ihm mit Liebe geleitet, geführt, errettet werden«⁴⁹⁸.

Mit der Konzeption eines immanenten Gnadenreiches Gottes kann Palmer die Schwierigkeiten vermeiden, die mit dem chiliastisch-spiritualistischen Entwurf des Reiches Christi bei J. T. Beck verbunden sind. Der Preis dafür zeigt sich bei der Frage nach der Zuordnung bzw. Abgrenzung von Himmel-Reich und Gnadenreich einerseits, von Gnadenreich und Schöpfungsreich andererseits. Hier lassen sich in der Argumentation Palmers Unebenheiten nicht vermeiden.

Im Blick auf das Verhältnis der beiden Erlösungsbereiche zueinander folgt Palmer auf der einen Seite dem Modell J. T. Becks. Das Reich Gottes als himmlisches Erlösungsreich verharrt im Jenseits. Evangelisches theologisches Denken kam deshalb nach Palmer zur Einsicht, daß das Heil, »das Heil des Reiches Gottes(,) nicht in irgend einer diesseitigen Macht, sondern allein drüben zu finden sei; drüben, in der freien,

Liebe II, S. 35; als »Zentralpunkt« bei Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 13, und als »Zentralindividuum« bei Rothe, R., *Übersicht*, S. 48.

492. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 458.

493. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 458, 469 ff, 493.

494. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 164.

495. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 493.

496. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 458.

497. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 493.

498. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 458.

unbedingten Gnade Gottes und drüben in der Ewigkeit. So wäre der katholischen Diesseitigkeit des Reiches Gottes . . . das Prinzip der Jenseitigkeit als protestantisches« entgegenzustellen⁴⁹⁹.

Diese Ausprägung des Erlösungsreiches wirkt aber in unsere Welt hinein. Sie weist dabei im Sinne Becks keinerlei objektive Strukturen auf; im Gegenteil, eine derartige »objektive Gestaltung eines Gottesreiches in dieser Welt« würde »ihm gerade den göttlichen Charakter nehme(n) und den weltlichen lasse(n)«⁵⁰⁰. Das Reich Gottes als himmlisches Erlösungsreich existiert in unserer Wirklichkeit vielmehr – wieder analog zum Entwurf Becks – punktuell, in der »Innerlichkeit«⁵⁰¹, als »innere(s) Wesen«⁵⁰². Auf der anderen Seite drängt das jenseitige Erlösungsreich – gegen die Konzeption von J. T. Beck – zur »Objektivierung des Innern, Subjektiven« als bzw. im Gnadenreich⁵⁰³. Ohne diese äußere Darstellung des Innerlichen würde nicht nur »der Nexus zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen der historischen Gründung des Heils und der Realisierung desselben zerrissen«⁵⁰⁴. Ohne das immanente Gnadenreich wäre darüber hinaus Christi »Absicht selbst unerfüllt; es müßte seinem Wirken nicht die Kraft inwohnen, die das Wort Gottes ihm zuschreibt«⁵⁰⁵.

Bei der Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Erlösungsreichen und dem Schöpfungsreich ist die bei Beck erkennbare Spannung wenigstens im Ansatz noch zu spüren, wenn Palmer vom »Fürsten« dieser Welt spricht⁵⁰⁶, sowie davon, daß sich das Gnadenreich »mitten in der argen Welt« behaupten muß⁵⁰⁷. An anderer Stelle jedoch interpretiert Palmer das Verhältnis zwischen dem Schöpfungsreich und den Erlösungsreichen in organisch-instrumentalem Sinn. Die »Einrichtungen« des Schöpfungsreiches sind einerseits »Werkzeuge«, andererseits »Vorbereitungen« für die Erlösungsreiche, während diese die Teilbereiche des Schöpfungsreiches »schon jetzt . . . durchdringe(n) können und sollen«⁵⁰⁸. Das Gnadenreich hatte in der Geschichte verschiedene Vorstufen⁵⁰⁹. Seit der Zeit des Neuen Testaments ist es mit der »Gemeinde Christi« – noch nicht mit

499. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165.

500. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165.

501. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165.

502. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 166, S. 167.

503. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 166, 165 f.; allerdings kann diese »Realität die Idee noch nicht« erreichen (ebd.).

504. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165.

505. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 475.

506. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 494.

507. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 458, S. 432: »Reich« der Sünde.

508. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 494.

509. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 493: Zur Zeit des Alten Testaments war es das Volk Israel. Vgl. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 378 f.

der Kirche als ganzer⁵¹⁰, sofern sie das Ineinanderspielen der objektiven und der subjektiven Bewegungslinie des Glaubens bedeutet!⁵¹¹ – identisch⁵¹². Die christliche Gemeinde ist eine Größe, die in der »Stufenreihe« von »einzelnen Erscheinungsformen der objektiven Religion« den »Gipfelpunkt und Abschluß«⁵¹³ bildet. Sie ist nach Palmer trichotomisch aufgebaut. Für sie sind in Anlehnung an Schleiermacher⁵¹⁴ »dies Beides, jene Geschichte und diese fortdauernde Gegenwart dessen, in dem Gott geoffenbart ist«, konstitutiv⁵¹⁵. Daneben aber – und damit nimmt Palmer gegen Beck eine Intention von C. I. Nitzsch auf⁵¹⁶ – gehört zum Christentum als objektiver Religion nicht nur abgeleitet, sondern konstitutiv »eine Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses«⁵¹⁷. »Nicht das reicht dazu hin, daß wir eine göttliche Geschichte, die Offenbarung Gottes in Christo haben, auch nicht, daß uns (S. 81) Gott in dem lebendigen zum Himmel erhöhten Christus fortwährend nahe, ein fortwährendes Objekt unserer Ehrfurcht und Liebe ist: es muß diese Ehrfurcht und Liebe mitsamt ihrem Objekte als Glaubensinhalt auch eine gemeinschaftliche, objektive« – (Subjekt-Objekt-Relation II!)⁵¹⁸ – »Gestalt gewinnen«⁵¹⁹.

510. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16.

511. Siehe unten Abschnitt 5.2. Vermittlungen im überindividuellen Bereich.

512. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 493.

513. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77; vgl. S. 76 ff; S. 80: »Nur eine Religion, d. h. auch nur eine solche Auffassung der Religion, nur ein solcher Glaube, der auch in der Gegenwart zu Christo beten lehrt, wo also das Leben des Gottmenschen nicht als bloßes erstes Glied einer Kette, die bis zu uns herabreicht, sondern als ein fortdauerndes medium für die Gemeinschaft Gottes und des Menschen erkannt wird, – nur das ist eine wahrhaft objektive Religion.«

514. Barth, K., Die Protestantische Theologie, Bd. 2, S. 381: »Die beiden sachlichen Motive, mit deren Würdigung wir schließen werden, sind das *Erlebnis* und die *Geschichte*. Zwischen diesen beiden Polen verläuft die Schleiermachersche Interpretation des Christentums, weil diese beiden Pole auch das Geheimnis seines allgemeinen Religionsbegriffes sind . . .«

515. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 80.

516. Vgl. Nitzsch, C. I., System, S. 306: »§ 184: Gemeinsamkeit des Heils«.

517. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 81. Dies findet in der Tatsache einen äußeren Ausdruck, daß Palmer (wie Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe I, S. VII) im Titel von Hauptwerken das Adjektiv »evangelisch« verwendet; vgl. z. B. die vollen Titel von Katechetik und Pädagogik.

518. Vgl. oben S. 87 f.

519. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 81 f.; noch einmal: das ist (noch) *nicht* Kirche im eigentlichen Sinn!

(2.2.3) *Das Reich Gottes als Reich der Herrlichkeit*

Mit der doppelten Existenzweise des Erlösungsreiches im Himmel und auf Erden kann die überindividuell-soteriologische Entwicklungslinie noch nicht zu ihrem Ende gekommen sein. Beide streben in einer dritten Phase nach Vereinigung. Dazu muß jedoch das irdische Gnadenreich in seiner Entwicklung erst weitergeführt werden. Sofern die »Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Erlöser hier noch vielfach getrübt und unterbrochen ist, sofern Er selbst uns noch unsichtbar und noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, so hoffen wir auf ein *Reich der Herrlichkeit*, als Vollendung des Gnaden-(S. 458)reiches«⁵²⁰, das mit der allgemeinen Vollendung der kosmischen Bewegungslinie identisch ist⁵²¹. In diesem künftigen Reich werden alle Menschen »seine Mitglieder« und alle Mitglieder »vollkommen« sein⁵²².

(2.3) *Die individuell-soteriologische Bewegungslinie*

Das Reich Christi existiert nicht nur als überindividuelle Größe. Schon C. I. Nitzsch weist darauf hin, daß die gemeinschaftliche »Vermittlung der Gnadenwirkung durch Wort, Kirche und Sakrament . . . das Bedürfnis eines unmittelbaren Werkes Gottes am menschlichen Herzen nicht« ausschließt. Der »Anfang der Wiedergeburt aus dem Geist . . . hindert nicht, daß es eine immerwährende Fortsetzung desselben bis zu einem Ende gebe, welche in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit niemals abzusehen ist«⁵²³. Dementsprechend kennt Chr. Palmer neben der *überindividuellen* eine *individuell-soteriologische* Bewegungslinie. Sie zielt auf ein »Reich Christi« im individuellen glaubenden Subjekt⁵²⁴. Wie aber ist dies Reich zu denken? Will man es näher bestimmen, muß zuerst nach der menschlichen »Kontaktinstanz« der Bewegung Gottes zum Menschen gefragt werden.

(2.3.1) *Das Gewissen als Kontaktstelle?*

Das mit dieser Frage angesprochene Problem spielt im Umkreis der Spekulativen, aber auch der Konfessionellen Theologie des 19. Jhds. eine nicht geringe Rolle.

Eine spezielle Bedeutung erlangt es für die Konzeption von Beck, der innerhalb unserer Wirklichkeit allein das individuelle Heilshandeln Gottes anerkennt. Er stellt in seiner Einleitung in das System der christlichen Lehre⁵²⁵ fest: »*Das Gewissen ist der Zentralsitz aller Religion*, wie sie

520. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 458 f., vgl. S. 493 f.

521. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 326.

522. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 493, 493 f.

523. Nitzsch, C. I., System, S. 251, vgl. S. 173, 306.

524. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 458.

525. Beck, J. T., Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 73.

wirklich noch in der degenerierten Menschennatur ursprünglich vorhanden ist«. Diese besondere Funktion des Gewissens für die Religion kehrt nach Chr. Palmer bei »mehreren neueren Ethikern«⁵²⁶ wieder. Dabei fällt die enge Verbindung von Gewissen und Selbstbewußtsein auf. Das Gewissen ist der »Berührungspunkt zwischen Gott und Menschen«⁵²⁷. In ihm begegnet sich göttliches und menschliches Selbstbewußtsein⁵²⁸. Aus dieser Perspektive heraus erhält die Feststellung von J. T. Beck über das Gewissen als Kontaktinstanz ihre spezifischen Konturen. Sie weisen auf einen Gedanken Hegels zurück. Nach Hegel vereinen sich die verschiedenen Gestalten des einen, »sich selbst wissenden« Geistes »in seinem Bewußtsein«, das freilich »seiner Welt gegenüber tretend in ihr sich selbst nicht erkennt« – mit einer Ausnahme: im Gewissen. In ihm »unterwirft« sich der absolute Geist »wie seine gegenständliche Welt überhaupt, so auch seine Vorstellung und seine bestimmten Begriffe, und ist bei sich seiendes Selbstbewußtsein«⁵²⁹.

Diese Vorstellung wird von Vertretern evangelischer Ethik um die Mitte des 19. Jahrhunderts nach verschiedenen Richtungen hin weiter entfaltet. Dabei wird das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Selbstbewußtsein unterschiedlich gewichtet. R. Rothe⁵³⁰ und A. v. Harleß weisen der göttlichen Seite die dominierende Rolle im Gewissen zu. Die menschliche Seite verhält sich ihrer Meinung nach rezeptiv. Das zeigt sich in der Konzeption A. v. Harleß' besonders deutlich. Nach ihr erfährt das menschliche Selbstbewußtsein, fast könnte man sagen: selbst davon überrascht, in sich das Wirken des göttlichen Geistes. »Was mir nun unter allen Umständen durch Wirkung des Gewissens gegenständlich wird, das ist eine in meinem Geiste sich äußernde . . . Macht, deren Äußerung ich mit bewußtem Willen gar nicht hervorrufen kann, sondern die mich unfreiwillig ergreift.« So ist im Gewissen etwas mir Fremdes am Werk. Ich spüre ein wirkendes Subjekt, das »in mir ist« und »das doch nicht mein Ich ist«⁵³¹, sondern der göttliche Geist im Menschengest⁵³².

526. Palmer, Chr., Art. Gewissen, in: Enzyklopädie, Bd. 2, Gotha 1860, S. 890–902, S. 895.

527. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 65.

528. Vgl. z. B. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 49 ff. »§ 7c. Das Selbstbewußtsein im Verhältnis zu dem Gottesbewußtsein und dem Gewissen«; Sartorius, E., *Die Lehre von der heiligen Liebe II*, S. XVI; Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 65; auch Rothe, R., *Übersicht*, S. 25.

529. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 376; vgl. S. 249 f.

530. Rothe, R., *Theologische Ethik*, Bd. 1, 2. Aufl., § 147.

531. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 60; vgl. S. 61: »Es ist, um es gerade heraus zu sagen, etwas Übermenschliches und Überkreatürliches, wessen sich der Mensch in der Wirkung des Gewissens bewußt wird . . .«

532. Vgl. z. B. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 62, 72 f, 76.

Eine ähnliche Interpretation des Gewissens gibt Sartorius. Für ihn liegt im Gewissen »der innere Grund aller Religion; es gibt keine« Religion »ohne Gewissen; das Gewissen, in dem sich Selbst- und Gottes- und Weltbewußtsein einigt, in dem Erkennen und Wollen, Gefühl und Urteil sich konzentriert, ist das göttliche Zentrum des menschlichen Geistes, worin alle Radian heiliger Wahrheit zusammengehen . . .«⁵³³.

E. Sartorius geht aber noch einen Schritt weiter. Er sieht im Gewissen die Basis aller Theologie. Ist Theologie nach Hegel⁵³⁴ zu definieren als »die Wissenschaft des Göttlichen und des Gegensatzes desselben und seiner Versöhnung«, kann sie nicht »mit bloßem Wissen, sondern nur mit regem Gewissen recht erkannt werden . . .«⁵³⁵. Gleichzeitig wird bei Sartorius noch eine andere Entwicklungslinie sichtbar. Hat Hegel darin recht – und Sartorius würde ihm zustimmen – daß das göttliche und das menschliche Selbstbewußtsein auf *einen* allgemeinen Geist zurückgehen, sind beide Formen des Selbstbewußtseins im letzten identisch. Es ist deshalb kein Zufall, daß E. Sartorius – wie auch R. Rothe⁵³⁶ – unmittelbar bevor er sich dem Problem des Gewissens zuwendet – von der »Identität der Religion und Moral in der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt«⁵³⁷ spricht. Diese Feststellung ist ein Indiz dafür, daß sich für Sartorius im Gewissen das (direkte) göttliche Selbstbewußtsein nicht mehr einseitig aktiv, das menschliche (indirekt-göttliche) Selbstbewußtsein nicht mehr ausschließlich passiv verhält. Beide wirken im Gewissen vielmehr gleichsam synergistisch zusammen. So klingt an dieser Stelle erneut das Konvergenzmotiv an⁵³⁸.

Mit all dem erhält das Gewissen nicht nur eine Schlüsselposition in der Theologie, es rückt in das Zentrum der gesamten Wirklichkeitsdeutung. Die Linien des menschlichen und des göttlichen Selbstbewußtseins laufen darauf zu, schneiden sich in ihm und strukturieren von ihm aus nicht nur den religiösen, sondern auch den (»weltlich«-)moralisch-sittlichen Bereich⁵³⁹. Das Gewissen kann deshalb auch die »ursprüngliche gesetzgebende Kraft im Menschen«⁵⁴⁰ genannt werden.

Versteht man das Gewissen in diesem Sinn als Begegnungsstätte des menschlichen und des göttlichen Selbstbewußtseins, dann birgt eine derartige Interpretation eine nicht geringe Gefahr in sich: Diese Deutung

533. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe II, S. XVI.

534. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 24 f.

535. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe II, S. XVII, vgl. ebd.

536. Rothe, R., Übersicht, S. 84.

537. Sartorius, E., Die Lehre von der heiligen Liebe II, S. XVI.

538. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 85.

539. Vgl. auch Rothe, R., Übersicht, S. 84 ff.: »II. Der moralische Prozeß als religiöser«.

540. Palmer, Chr., Art. Gewissen, S. 891; vgl. Delitzsch, F., System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855, S. 101 ff.

des Gewissens kann die Möglichkeit nicht ausschließen, daß die Klammer der Identität von menschlichem und göttlichem Selbstbewußtsein zerbricht. Es würde dann eine Art »Bewußtseinsspaltung« einsetzen, die nicht nur die Einheit des Phänomens Gewissen, sondern darüber hinaus die Einheit der menschlichen Gesamtpersönlichkeit in Frage stellt.

A. v. Harleß scheint die Gefahr gespürt zu haben. Um sie abzuwenden erklärt er: Das Gewissen und die allgemeinen seelischen Strukturen des Menschen können nicht in antagonistischer Weise auseinandertreten, da es sich nicht nur beim »Phänomen des Gewissens« um ein »reales, substantielles Abhängigkeitsverhältnis des kreatürlich menschlichen Geistes von Gott«⁵⁴¹ handelt. Letztlich wurzelt die gesamte menschliche Existenz in Gott. Gott ist das »Licht in uns«⁵⁴², welches »im Spiegel des menschlichen Bewußtseins sich abspiegeln will, damit am Widerscheine eines Übermenschlichen und Überweltlichen oder Göttlichen das Eigenleben des Menschen erwache, ihm sich strebend zuneige und in dieser Wechselbeziehung seine Befriedigung und Seligkeit finde«⁵⁴³. A. v. Harleß legt auf diese Verbundenheit des menschlichen mit dem göttlichen Wesen großes Gewicht. Betont stellt er fest, daß die Menschen »göttlichen Geschlechts«⁵⁴⁴ sind. Derselbe Gedanke kehrt bei R. Rothe⁵⁴⁵, vor allem aber bei J. T. Beck wieder. Für ihn »prägt sich« in »der menschlichen Persönlichkeit« das »göttliche Erscheinungswesen in realer Analogie ab«. Auch für ihn gilt deshalb: »Wir sind göttlichen Geschlechts«⁵⁴⁶.

Es scheint selbstverständlich, daß Chr. Palmer bei der Entfaltung der dritten heilsökonomischen Bewegungslinie in den Umkreis dieser Deutung des Gewissens einschwenkt. Der Ansatz Hegels könnte auch für ihn das Gewissen als Ort bestimmen, an dem das individuell-soteriologische Heilshandeln Gottes dem Menschen begegnet. Er könnte gleichzeitig die Interpretation des Menschen organisch in die Deutung des Geistes nach dem ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatz einfügen. Nach dieser Konzeption würde dann das Gewissen einer fortschreitenden Entwicklung unterworfen sein, die drei Stadien umfaßt. Zunächst, im ersten Stadium, wäre das Gewissen eine virtuelle Disposition des Menschen für den göttlichen Geist. Sie würde sich im zweiten Stadium durch das Einströmen des kreatürlich-göttlichen Geistes zur realen göttlichen Instanz im Menschen weiterbilden und schließlich in einem letzten Stadium in Analogie zur Persönlichkeitsstruktur Jesu zur religiösen Anlage für die Aufnahme des direkt-göttlichen Geistes selbst werden.

541. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 79, vgl. S. 82.

542. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 62.

543. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 62.

544. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 72, 80 f, 84 ff, u. ö.

545. Vgl. Rothe, R., *Übersicht*, S. 84 ff.

546. Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 234.

Tatsächlich schlägt Chr. Palmer im Zusammenhang mit der Geist-Spekulation ab der 3. Auflage seiner Katechetik diesen Weg ein. Er stellt fest, daß der kreatürlich-göttliche Geist »im Gewissen aller Menschen« seine Wirkungsstätte hat, wobei das Gewissen »nicht an sich selbst schon der Geist Gottes oder mit ihm einerlei ist«. Es ist »vielmehr das dem Menschen anerschaffene Organ, durch welches der Geist Gottes zu der Menschen Herz spricht . . .«⁵⁴⁷.

Doch Palmer bricht diesen Gedankengang in der Folgezeit völlig unvermittelt ab. Er entwickelt in seinem Artikel über das Gewissen innerhalb der Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens (aus dem Jahr 1860), sowie später in seiner *Moral des Christentums* (aus dem Jahr 1864), eine neue Konzeption. Nun ist ihm die Definition des Gewissens, wie sie etwa A. v. Harleß gibt, gleichzeitig zu weit und zu eng.

Sie ist zu weit, da sie das Gewissen »in eine Höhe hinaufschrauben und in eine Weite ausdehnen« würde, daß »am Ende alle Sittlichkeit nicht nur, sondern auch alle Religion Gewissenstätigkeit wäre«⁵⁴⁸. Dieser möglichen Hypertrophierung des Wissensbegriffes gegenüber vertritt Palmer jetzt die These, daß das Gewissen weder ein göttliches Organ im Menschen ist, noch der Ort der Begegnung von menschlichem und göttlichem Selbstbewußtsein darstellt. Dementsprechend ist es weder Quelle der Religion⁵⁴⁹ noch »eine gesetzgebende Macht«⁵⁵⁰ im Bereich des Sittlichen. Das Gewissen ist einzig und allein Organ der Reaktion des Menschen auf den Anspruch Gottes: die Instanz, mit der der Mensch auf diesen Anspruch reagiert. So erkennt Palmer von den traditionellen Interpretationen des Gewissens⁵⁵¹ lediglich dessen anklagende Funktion an. Es tritt in Erscheinung nur als »das strafende Gewissen«⁵⁵², als »Tätigkeit der Reaktion des sittlichen Triebes und Sinnes gegen die eingedrungene, das gesunde natürliche Leben verletzende Sünde«⁵⁵³.

547. Palmer, Chr., *Katechetik*, 3. Aufl., S. 430.

548. Palmer, Chr., *Art. Gewissen*, S. 891; vgl. ders., *Moral des Christentums*, S. 64.

549. Palmer, Chr., *Art. Gewissen*, S. 895; ders., *Moral des Christentums*, S. 65.

550. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 64; ders., *Art. Gewissen*, S. 891.

551. Siehe Reiner, H., *Art. Gewissen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter 1971 ff, Bd. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt (Schwabe-Verlag Basel) 1974, Sp. 574–592.

552. Palmer, Chr., *Art. Gewissen*, S. 894.

553. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 184; ders., *Art. Gewissen*, S. 893: »Das nun ist das Phänomen, in welchem sich das Gewissen manifestiert, und wir werden dem Obigen gemäß sagen, es sei dasselbe 1) die energische Reaktion des sittlichen Triebes gegen die Sünde, die ihn unterdrückt, die ihn verletzt hat; 2) nicht nur das Bewußtsein, daß die Tat, und zwar als meine Tat, vollbracht ist, und ich sie nicht mehr von mir, von meiner Persönlichkeit und den meinen Wert bestimmenden Prädikaten losschälen kann

Wollte man das Gewissen als Ort der Begegnung von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein verstehen, ist die von Harleß, Beck und Sartorius vertretene Interpretation des Gewissens dagegen zu eng. Wo Gott dem Menschen begegnet, wo Gott am bzw. durch den Menschen handelt, da ist nicht nur sein Gewissen angesprochen, da ist seine ganze Persönlichkeit tangiert⁵⁵⁴.

(2.3.2) *Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein als Problem*

Die Positionsänderung Palmers scheint ebenso überraschend wie für seine theologische Konzeption untypisch zu sein. Auf den ersten Blick wenigstens scheint sie seine Maxime zu verletzen, jeweils das gesamte Spektrum theologischer Argumentation zu einer Einheit zusammenzufassen. In Wirklichkeit sucht Palmer jedoch auch hier das Ganze als Ganzes in den Griff zu bekommen. Harleß, Sartorius und Beck haben bereits vorgearbeitet. Wenn ihrer Meinung nach der Mensch als geistiges Wesen insgesamt göttlichen Geschlechtes ist, läßt sich nicht einsichtig machen, warum dann die Funktion des Gewissens als Ort der Begegnung von Gott und Mensch besonders herausgehoben wird. Näherliegend ist doch, die Bestimmung des Gewissens auf die gesamte geistliche Persönlichkeit des Menschen auszuweiten. Dann allerdings kehrt das Grundproblem der Definition des Gewissens bei der Beschreibung der Gesamtpersönlichkeit des Menschen in neuer und zugleich erweiterter Form wieder: das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein innerhalb der individuell-soteriologischen Bewegungslinie.

Palmer steht dabei vor einer doppelten Schwierigkeit. Auf der einen Seite muß er das göttliche Selbstbewußtsein eng mit dem menschlichen verklammern. Nur so kann verhindert werden, daß sich die menschliche Persönlichkeit in eine dem kreatürlichen Bereich angehörende forma auflöst, die die (direkt-)göttliche materia aufnimmt und umschließt⁵⁵⁵. Auf der anderen Seite muß Palmer so weit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Selbstbewußtsein differenzieren, daß das erste nicht

(also der einfache Akt der Zurechnung), sondern die fortwährende Richtung des Gedächtnisses, die beharrliche Fixierung des Selbstbewußtseins auf diese Tat . . . und 3) der Reflex dieses Zerwürfnisses im tiefsten Lebensgefühl; der Sünder bekommt es zu empfinden, daß die Sünde ihm in Wahrheit ans Leben geht, Gewissensangst ist Todesangst.«

554. Palmer, Chr., Art. Gewissen, S. 891.

555. Eine entsprechende Tendenz ist bei Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 16, spürbar, wo Palmer bemerkt, der Christ wisse, »daß dieser Gott auch den Menschen dazu geschaffen habe, daß er in endlicher Gestalt unendliches, göttliches Leben in sich trage . . .«

zur bloßen Emanation des zweiten wird⁵⁵⁶. In diesem Fall würde die menschliche Individualität in Frage gestellt⁵⁵⁷.

Mit derselben Problematik beschäftigt sich auch R. Rothe in der Güterlehre seiner Theologischen Ethik⁵⁵⁸. Um die spezifischen Konturen der Interpretation Palmers deutlich werden zu lassen, ist es hilfreich, zunächst den Lösungsversuch von Rothe zu skizzieren.

Er versucht die gestellte Aufgabe dadurch zu bewältigen, daß er die Gott-Mensch-Beziehung nicht als eine starre Relation, sondern als variablen Prozeß gestaltet⁵⁵⁹, der zwischen den Polen von Eigenständigkeit und Vereinigung abläuft. Dieser Prozeß ereignet sich gleichzeitig auf zwei Ebenen, die sich teils überlagern, teils gegeneinander versetzt sind.

Die erste Ebene umfaßt den idealen Bereich der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen⁵⁶⁰. R. Rothe entfaltet ihn mit deutlichen Anklängen an Schelling⁵⁶¹. Er geht davon aus, daß sich Gott als rein jenseitiges⁵⁶² göttliches⁵⁶³ Wesen in unserem Wahrnehmungsbereich auf zweifache Weise »setzt«⁵⁶⁴: als übernatürliches geistiges Ich⁵⁶⁵ und als kreatürliches Sein⁵⁶⁶. Die erste Existenzweise stellt Gottes Geist⁵⁶⁷ als sein »aktuelles«⁵⁶⁸ Sein dar, die zweite »die Welt« als Gottes »Nichtich«⁵⁶⁹. Beide Seinsweisen drängen zur (Wieder-)Vereinigung, »worauf« Gott »ja eben von vornherein hinzielt bei dem Schaffen«: »sich, nämlich nach

556. Vgl. dazu Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 185.

557. Zur Individualität vgl. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 25 ff, 187 f; auch Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 483 ff: »Zweites Hauptstück: Die Individualität«.

558. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 409 ff; Rothe, R., Übersicht, S. 73 ff.

559. Vgl. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 415 ff: »Der moralische Prozeß«.

560. Rothe, R., Übersicht, S. 73 ff: »Das moralische Gut als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung«; Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 415 ff.

561. Vgl. z. B. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 184 Anm., 449 Anm., 475 Anm.; siehe auch Schelling, F. W. J., System, S. 56 ff.

562. Rothe, R., Übersicht, S. 43.

563. Es handelt sich um das »Sein Gottes als göttliches Wesen, welches schlechthin nicht eingeht in die Schöpfung« (Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 460 Anm.).

564. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 43.

565. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 34; ders., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 469 f.

566. Rothe, R., Übersicht, S. 40 ff.

567. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 178 u. ö.

568. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 460, 448; ders., Übersicht, S. 84.

569. Rothe, R., Übersicht, S. 43: »Indem Gott schaffend die Welt als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst gleich setzt, setzt er sie als das, was er selbst ist« (vgl. auch ebd., S. 37 ff).

seinem aktuellen Sein, in der irdischen Kreatur sein Sein zu geben«⁵⁷⁰. Diese Vereinigung ist aber nur unter zwei Bedingungen möglich:

- Zunächst müssen die zwei Existenzweisen Gottes verwandt genug sein, um sich vereinigen zu lassen. So sind sie bei R. Rothe analog konzipiert. Bei beiden »Modis«⁵⁷¹ Gottes trifft man seiner Überzeugung nach dieselben göttlichen »Formen, die Persönlichkeit und die Natur an, zwischen ihnen aber genau dasselbe Verhältnis einerseits der absoluten *Einheit* und andererseits der absoluten *Wechselwirkung*«⁵⁷².
- Dann aber müssen beide Existenzweisen unterschiedlich genug sein, um der Vereinigung zu *bedürfen*. Die tiefgreifende Differenz zwischen den zwei Seinsweisen Gottes besteht nach R. Rothe darin, daß die überirdische bereits von Anfang an eine geistige Seinsweise ist⁵⁷³, während sich die kreatürliche erst in einer längerwährenden Entwicklung vergeistigen muß – vgl. oben –⁵⁷⁴. Dabei ist im Sinne K. Snells entscheidend, daß die Vergeistigung von der kreatürlichen Existenzweise Gottes *selbständig* errungen werden muß. »Kreatürlicher Geist« kann »nur dadurch hergestellt werden, daß die Kreatur selbst ihn in sich selbst erzeugt aus den ihr bereitliegenden Elementen desselben«⁵⁷⁵.

In diesem Prozeß kommt dem Menschen nach zwei Richtungen hin eine Schlüsselposition zu. Als »materielles Geschöpf«, das als einziges »spezifisch so eingerichtet ist, daß es sich *selbst* aus der Materialität in die Geistigkeit zu transsubstanziieren, *sich selbst zu vergeistigen* vermag«⁵⁷⁶, hat der Mensch die Führungsposition in der kreatürlichen Welt inne. Mehr noch: Gott kann weder als absolutes noch als aktuelles Wesen direkt in den genetischen Prozeß des natürlichen Bereiches eingreifen⁵⁷⁷. Damit wird der Mensch – zugleich in Vorschattung und Gegenbild zur materialistischen Theologie des 20. Jahrhunderts bzw. zur Konzeption S. Vierzigs⁵⁷⁸ – zum »Gott« der kreatürlichen Welt. Schöberleins Bestimmung des Menschen als »Mikrotheos«⁵⁷⁹ ist so auch für das Menschenbild

570. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 461.

571. Rothe, R., Übersicht, S. 36, 43.

572. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 448; vgl. 448 f.

573. Rothe, R., Übersicht, S. 34; ders., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 448.

574. Snell, K., Die Schöpfung des Menschen, Leipzig 1863, S. 33: »Der Geist ist nicht, außer insofern er sein selbst erworbener und erarbeiteter, und in diesem Sinne ein freies Eigentum ist.«

575. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 182.

576. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 182; vgl. 448 f.

577. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 182; ders., Übersicht, S. 32.

578. Vgl. unten Abschnitt 7.3.1. Der Aspekt der Identität im Ansatz von S. Vierzig.

579. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 476 Anm., zit. Schöberlein,

im Rahmen des idealen Gott-Mensch-Verhältnisses bei R. Rothe zutreffend. Er knüpft an Schellings Begriff der »*derivierten* Absolutheit«⁵⁸⁰ und Weißes⁵⁸¹ Vorstellung von der Aseitität des Menschen an⁵⁸² und weist ihm den »annoch übrigende(n) Teil des irdischen Schöpfungswerkes« Gottes zu, »nämlich die Übersetzung der bereits im materiellen Modell vollständig fertig geformten irdischen Welt aus dem Stoffe der Materie in den des Geistes«.

Dem Menschen wächst im Rahmen der idealen Gott-Welt-Relation aber noch in anderer Hinsicht eine zentrale Funktion zu. Da das (zumindest vorläufige) Ziel des Gott-Welt-Prozesses, das kosmische Sein Gottes, nur im (kreatürlichen) Geist erreicht, der kreatürliche Geist jedoch ausschließlich durch die Vergeistigung des Menschen erzeugt werden kann, wird streng genommen Gott vom Menschen abhängig. Gottes Hominisation ist an den »Selbstvergeistigungsprozeß«⁵⁸³ des Menschen gebunden. Gott kann »nur *allmählich*« seine kosmische Existenz annehmen, »in demselben Verhältnis, in welchem« der Mensch »Geist, und näher heiliger Geist wird«⁵⁸⁴.

Nach diesen Ausführungen kann man bei der Konzeption Rothes – wenn überhaupt – nur in völlig modifizierter Form von einer individuell-soteriologischen Erlösungslinie sprechen. Sie ist nicht einlinig von Gott auf den Menschen hin, sondern gegenläufig angelegt: Gott und der ideale Mensch »erlösen« sich gegenseitig. Mit einer derartigen Interpretation wächst dem idealen Menschen ein hohes Maß an Eigenständigkeit und Eigengewicht gegenüber Gott zu. Beide Eigenschaften werden jedoch – und damit löst sich bei Rothe die Vorstellung einer spezifisch individuell-soteriologischen Bewegungslinie vollends auf – an einen tiefgreifenden

Jahrbücher für deutsche Theologie, Heft 1, 1861, S. 34: »Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos in dem Maße, als er seine Stellung im Mikrokosmos bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt.«

580. Schelling, F. W. J., Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit, in: ders., Gesammelte Werke, I, 7, S. 347.

Vgl. dazu Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 449 Anm.: »Der Begriff dieser *derivierten* oder *relativen* Absolutheit läßt sich nicht umgehen. Sie ist eben dasjenige *kreatürliche Analogon der Absolutheit* Gottes, ohne welches eine Gleichbestimmtheit der Kreatur mit ihm nicht denkbar, und folglich auch keine Gemeinschaft Gottes mit der Kreatur möglich ist . . .«

581. Weiße, Chr. H., Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde., 1855–62, Bd. 2, S. 374–376, 371; vgl. dazu Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 449 Anm.

582. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 448 f, vgl. 474.

583. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 442 u. ö.

584. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 462; vgl. ders., Übersicht, S. 227 f.

Individualitätsverlust gebunden⁵⁸⁵. Der Mensch als Geburtshelfer Gottes ist kein einzelner, sondern immer der Mensch als »Kollektivperson«⁵⁸⁶.

Aus dieser Perspektive heraus gibt Rothe dem Bild des idealen Menschen umfassend überindividuelle Züge, die sich bis in den Bereich der realen Ebene (Staatslehre!) hinein⁵⁸⁷ als prägend erweisen. Konsequenterweise ist der Grundwiderspruch des Menschen sowohl auf der idealen, wie auch auf der realen Ebene »das Prinzip der Partikularität«⁵⁸⁸ in ihren verschiedenen Ausprägungsformen: als Vereinzelung, als »Selbstsüchtigkeit« bzw. Autonomiestreben⁵⁸⁹. Mag der Begriff Sünde etymologisch auch anders zu erklären sein, für R. Rothe bedeutet er im letzten Sinn Absonderung: die individuelle Absonderung des Menschen vom Ganzen. Die reale Ebene, die die ideale Ebene des Gott-Mensch-Verhältnisses überlagert⁵⁹⁰, läßt erkennen, daß sich diese Sünde sowohl als sittliche als auch als religiöse Sonderung⁵⁹¹ »notwendig«⁵⁹² und mit steigender Intensität⁵⁹³ fortwährend neu ereignet. Sie tritt dabei als »sinnliche«⁵⁹⁴ und als »selbstsüchtige«⁵⁹⁵ Sünde auf. Da der Mensch in der Welt nicht solipsistisch lebt, sondern Repräsentant der gesamten Kreatur ist, wird diese nicht nur führerlos. Das Prinzip der Partikularität springt auf sie selbst über und zerstört ihre Einheit⁵⁹⁶. Um der Welt, des Menschen, aber auch um Gottes Willen muß an die Stelle der ursprünglich vorgesehenen menschlichen Kollektivperson »ein zweiter Adam«⁵⁹⁷ tre-

585. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 211 ff.

586. R. Rothe verwendet den Begriff im Zusammenhang mit der Geisterwelt. In ihr gibt es »persönliche Einheiten, Kollektivpersonen von Dimensionen, von denen wir, im Kreise unserer dermaligen Erfahrung, gar keine Vorstellung haben« (Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 183 Anm. 1).

587. Rothe, R., Übersicht, S. 201 ff, S. 203: »Da im« (idealen) »Staate mit dem moralischen Zweck überhaupt zugleich die wesentliche Koinzidenz der beiden Seiten desselben, der individuellen und universellen, bewußt ist, so sind in ihm auch das Individuum und die Gemeinschaft vollkommen ineinander. Damit ist in ihm die wirkliche Freiheit zustande gekommen« (vgl. ebd., S. 225).

588. Rothe, R., Übersicht, S. 225; vgl. 214, 223.

589. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 212 ff.

590. Rothe, R., Übersicht, S. 211 ff.

591. Rothe, R., Übersicht, S. 214 f.

592. Rothe, R., Übersicht, S. 219.

593. Rothe, R., Übersicht, S. 222, siehe ebd.

594. Rothe, R., Übersicht, S. 213: »Die sinnliche Sünde ist die Betätigung der Autonomie des materiellen Lebens im Menschen«; vgl. ebd., S. 212 f.

595. Rothe, R., Übersicht, S. 213: »Die selbstsüchtige Sünde ist die Negation der menschlichen Gemeinschaft von seiten des menschlichen Einzelwesens . . .«; vgl. S. 213 f.

596. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 220 ff.

597. Rothe, R., Übersicht, S. 229; vgl. 229 ff. Rothe verwendet fast ausschließlich diesen Titel für Jesus Christus.

ten, ein neuer Repräsentant des kreatürlichen Bereiches⁵⁹⁸. Seine Aufgabe muß es sein, die verschiedenen Formen der Partikularität⁵⁹⁹ und deren Folgen zu überwinden: das Autonomiestreben der Materie gegenüber dem Geist in der menschlichen Persönlichkeit, das Autonomiestreben des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und das Autonomiestreben der menschlichen Gemeinschaft gegenüber Gott. Alle diese Forderungen werden in Gestalt und Werk Jesu Christi erfüllt⁶⁰⁰.

Er nimmt gleichsam die verwaiste Spitze der Kreatur ein und wird – Rothe verwendet hier einen Begriff Hegels⁶⁰¹ – »zum Zentralindividuum der neuen geistigen Menschheit«⁶⁰². Sein Verhältnis zur erlösungsbedürftigen Menschheit ist der Gott-Mensch-Beziehung auf der idealen Ebene analog, allerdings in reziproker Weise: wie das aktuelle Sein Gottes und der sich vergeistigende Mensch im Rahmen ihrer idealen Beziehung in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, so sind auf der realen Ebene Jesus Christus und der erlösungsbedürftige Mensch zu ihrer Vollendung aufeinander angewiesen. Einerseits kann sich der Mensch auf dieser Ebene nicht (mehr) aus eigener Kraft vergeistigen. Andererseits ist aber auch der »zweite Adam« »selbst . . . als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch«⁶⁰³.

Während jedoch auf der idealen Ebene des Gott-Mensch-Verhältnisses sich Gott in den Menschen »hineinwohnen«⁶⁰⁴ will, müssen sich auf der realen Ebene umgekehrt die Menschen als Nachkommen des ersten Adams mehr und mehr in Christus, den zweiten Adam inkorporieren⁶⁰⁵. Im Verlauf dieses Prozesses wird das Ideal der menschlichen Kollektivperson Wirklichkeit. R. Rothe bezieht damit die Gestalt Christi in die kosmische Entwicklungslinie mit ein und erweist sich so zumindest für Teilbereiche als Vorläufer für Teilhard de Chardin. Wenn Teilhard davon spricht, daß sich Christus »nach und nach durch die Summe unserer individuellen Bemühungen durch die Zeiten hindurch« »vollendet« und

598. Rothe, R., Übersicht, S. 229.

599. Rothe, R., Übersicht, S. 229 ff.

600. Rothe, R., Übersicht, S. 232 ff.

601. Hegel, G. W. F., Logik, herausg. v. Lasson, Bd. 2, Philosophische Bibliothek Bd. 57, 1934, S. 371 ff.

602. Rothe, R., Übersicht, S. 236: Der zweite Adam wird »das Zentralorgan, das Herz und Haupt, kurz das Zentralindividuum der neuen geistigen Menschheit«. Zur Bedeutung des Begriffs »Zentralindividuum« in der theologischen Diskussion seit Hegel vgl. Pannenberg, W., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 3. Aufl. 1969, S. 404 ff, vor allem S. 404 Anm. 52.

603. Rothe, R., Übersicht, S. 238.

604. Rothe, R., Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl., S. 461, spricht von dem »sich Hineinwohnen(s) Gottes in den Menschen«.

605. Rothe, R., Übersicht, S. 238 f.

wenn er in diesem Zusammenhang die (affirmative) Frage stellt: »könnte es ohne die Evolution des kollektiven Denkens, das allein auf Erden das volle menschliche Bewußtsein verwirklichen kann, einen vollendeten Christus geben?«⁶⁰⁶ – dann greift er einen Gedanken auf, der sich der Sache nach bereits bei R. Rothe findet. Rothe läßt aber auch gleichsam proleptisch die Problematik dieser Konzeption erkennen: in dem Maße, in dem die Inkorporation der Menschen in Christus fortschreitet, löst sich nicht nur die Individualität des erlösungsbedürftigen Menschen auf, sondern auch die des zweiten Adam. Seine Gestalt wird zum »letzte(n) zusammenhaltende(n) Ring, in den alle übrigen Personen sich einhängen«⁶⁰⁷.

Zieht man aus dieser Analyse die Konsequenzen für das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein, dann läßt sich ein Dreifaches aussagen: 1. Dieses Verhältnis ist dem allgemeinen göttlich-kosmischen Evolutionsprozeß unterworfen, zu dem beide, Gott und Mensch, einander bedingen. 2. Dieser Evolutionsprozeß läßt nicht zu, daß das göttliche und das menschliche Selbstbewußtsein *direkt* einander zu – bzw. untergeordnet werden, vielmehr müssen sich *beide* in einem Dritten begegnen: in der überindividuellen Gestalt des zweiten Adam⁶⁰⁸. 3. Diese überindividuelle Gestalt hebt zumindest das menschliche *Selbstbewußtsein* in ein *Kollektivbewußtsein* auf.

Damit scheint die Konzeption Rothes ein untauglicher Weg zu sein, Palmers Vorstellung der individuell-soteriologischen Bewegungslinie näher zu gestalten. Umso überraschender ist die Bemerkung Palmers im Vorwort seiner *Moral des Christentums*, die die individuell-soteriologische Bewegungslinie in besonderer Weise thematisiert: »ich selbst kann nicht genug rühmen, wie viel Gewinn . . . ich der Ethik von Rothe . . . verdanke«⁶⁰⁹. Vergleicht man den Ansatz Palmers mit dem Entwurf Rothes, dann zeigt sich rasch, daß ihr Verhältnis zueinander differenzierter ist, als es aufgrund jener Feststellung zu erwarten wäre.

Natürlich, beide sind Vertreter der Spekulativen Theologie und so bestehen zwischen ihren Konzeptionen wichtige Übereinstimmungen: Für beide ist (der) Geist das Agens am bzw. im Menschen⁶¹⁰. Für beide ist er im bzw. gegenüber dem Menschen nach einem konstanten, a priori

606. Teilhard de Chardin, P., *Die Zukunft des Menschen*, Olten/Freiburg i. Br. 2. Aufl. 1966, S. 37; vgl. S. 108 f, 154 f.

607. Rothe, R., *Übersicht*, S. 238.

608. Rothe, R., *Übersicht*, S. 239 ff, vor allem S. 241.

609. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. V, näher: » . . . gerade für den Dienst an der Gemeinde . . . vorzugsweise natürlich dem dritten Bande . . . «

610. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 60, 71, 75, 326, 468 ff; ders., *Moral des Christentums*, S. 178; vgl. damit Rothe, R., *Übersicht*, S. 30 ff.

festgelegten Plan wirksam⁶¹¹. Für beide läuft dieser Plan ebenso in der gesamten Menschheit wie im menschlichen Einzelschicksal ab⁶¹².

Daneben bestehen aber tiefgreifende Unterschiede. Mehr noch: Informierte zeitgenössische Leser konnten Bemerkungen Chr. Palmers wie: »Da wir nicht von der pantheistischen Weltansicht ausgehen . . .«⁶¹³, oder: »Allein, wie sich nach der Schöpfung der Schöpfer nicht zurückzieht von der Kreatur, sondern« das »Leben Gottes in der Kreatur der Geist Gottes ist . . .«⁶¹⁴, schwerlich anders verstehen als so, daß sich Palmer mit ihnen indirekt gegen Rothe wendet. In der Tat stellt Palmers Konzeption der individuell-soteriologischen Bewegungslinie streckenweise eine ausdrückliche Gegenposition zu Rothe dar, allerdings ohne expressis verbis als solche kenntlich gemacht zu sein.

Das Doppelverhältnis von Entsprechung und Gegensatz, in dem R. Rothe und Chr. Palmer zueinander stehen, wird besonders deutlich, wenn man auf der Suche nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein die Konturen der individuell-soteriologischen Bewegungslinie Palmers im einzelnen nachzuziehen versucht. Sie läßt sich analog der kosmischen und der überindividuell-soteriologischen Bewegungslinie in drei Phasen unterteilen.

4.2.3. Die drei Phasen der individuell-soteriologischen Bewegungslinie

(1) Die erste Phase: Der natürliche Mensch

Die erste Phase betrifft den natürlichen Menschen bzw. »*das natürliche Leben*«⁶¹⁵ und ist zunächst mit Rothes Vorstellungen zur Genese des Menschen deckungsgleich. Analog zur Konzeption Rothes⁶¹⁶ wird diese Phase von einer zweifachen Entwicklungsreihe geprägt:

- Die eine zielt auf den natürlich-sittlichen Bereich. In ihrem Verlauf entfaltet sich die »mit der Schöpfung des Menschen zusammenfallen-

611 Rothe, R., Übersicht, S. 53 ff, 231 ff; dazu z. B. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 28, 32.

612. Vgl. z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 211 ff mit Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 28, 187 ff; ders., *Pädagogik*, 1. Aufl. I, S. 72 f; ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 412.

613. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 178; vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 49 Anm. 1: »Unsere Schöpfungsidee, ist sie pantheistisch«.

614. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 178; vgl. dazu Rothe, R., Übersicht, S. 44 f.

615. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 36, 37 ff.

616. Rothe, R., Übersicht, S. 84 ff. u. ö.; ders., *Theologische Ethik*, Bd. 1, 2. Aufl., S. 460 ff, 475 ff.

de(n)« sittliche Grundausstattung des Menschen als das »eingeborene Gute«⁶¹⁷ ihrem Inhalt nach in die »vier Momente(n)« der »Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit«⁶¹⁸, ihrer Form nach als »Sinn und Trieb«⁶¹⁹.

- Die zweite Entwicklungslinie zielt auf den übernatürlichen Bereich der »Gnade«⁶²⁰. Sie wurzelt in der »Idee des Unendlichen«, die als Bestandteil der sittlichen Grundausstattung dem Menschen eingeboren ist⁶²¹ und die als subjektiv-religiöses Bewußtsein ihre objektive Entsprechung sucht⁶²². »Das ist das Tiefste und Größte, das wahrhaft Göttliche« in jener Grundausstattung des natürlichen Menschen, »daß ihn nur ein Unendliches, Ewiges, Überweltliches als Gegenstand seiner Liebe befriedigen kann . . . Darum ist, wo Menschen sind, in irgendeiner Form auch Religion«⁶²³. Die menschliche Seele ist nach Tertullians bekanntem Wort »anima naturaliter christiana«⁶²⁴. Palmer gebraucht dabei den Ausdruck nicht – worauf später etwa K. Rahner das Gewicht legen wird – im Sinne einer »aus *Herkunft* christlichen Seele«⁶²⁵, sondern als Hinweis auf die theologische Bestimmung des Menschen. Er versteht darunter ein in ihrem Wesen verankertes Streben der menschlichen Seele, »zu Christo zu kommen«⁶²⁶. Dieses Streben empfindet der natürliche Mensch als »ein(en) Drang, eine

617. Palmer, Chr., Art. Gewissen, S. 891.

618. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 39, vgl. 40 ff.

619. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 59, vgl. 59 ff.

620. Vgl. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 183.

621. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 75, vgl. ebd.; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 343 f.

622. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff; ders., Pädagogik des Neuen Testaments, S. 701.

623. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 49; vgl. 50 f und 49: »In welcher Weise wir uns die Uroffenbarung an die Menschen vorzustellen haben, darüber lassen sich keine Lehrsätze aufstellen . . . Damit nun, daß der Mensch einen Gott hat, den er lieben kann, ist ihm für alles Gute, was in ihm selber sich regt und wonach er strebt, der nötige Halt gegeben; in Gott liebt er das Gute als Person, das Gute in seiner reinen, vollen Realität, als heiliger Wille und unbeschränkte Liebesmacht; so ist ihm das Gute nicht bloß Idee, die wohl ihm wie allen menschlichen Individuen als treibende Kraft inwohnt, der aber die Wirklichkeit im Menschenleben nie völlig entspricht; in Gott hat er die lebendige Bürgschaft, daß das Gute etwas Reales, etwas Unvergängliches, ja die Macht ist, unter deren Szepter das Universum steht . . .«; vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 99.

624. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 11.

625. Rahner, K., Meditation über das Wort »Gott«, in: Wer ist das eigentlich – Gott? Hrsg. v. H.-J. Schultz, S. 13-21, S. 21; Sperrung nicht im Original.

626. Palmer, Chr., Pädagogik, 2. Aufl., S. 11.

Notwendigkeit unendlicher Hingebung«⁶²⁷, den er ruhelos zu verwirklichen sucht⁶²⁸.

Neben solchen Parallelen zur Konzeption Rothes läßt Palmers Interpretation der zwei Entwicklungslinien grundlegende Differenzen erkennen. Sie deuten sich bereits darin an, daß Palmer im Blick auf die Phase des natürlichen Lebens erheblich knapper und zurückhaltender argumentiert als Rothe⁶²⁹. Man könnte diese Tatsache damit zu erklären versuchen, daß beide von einem unterschiedlichen Ansatz ausgehen. Rothe setzt beim höchsten denkbaren »Gedanke(n) des« (Neutrum!) »Absoluten«⁶³⁰ ein und entwickelt aus ihm deduktiv die ideale Ebene der Gott-Welt (bzw. Mensch)-Relation. Er benötigt damit zur Deutung des natürlich-sittlichen Menschen gleichsam einen erheblich längeren Weg als Palmer, der den induktiven Weg einschlägt und »die Züge, aus denen wir uns ein Bild des Urmenschen konstruieren, als uns gleichartig durch die Beobachtung unserer eigenen Natur gewinnen«⁶³¹ will. Mit diesem Erklärungsversuch kommt jedoch der entscheidende Unterschied zwischen den Entwürfen von Rothe und Palmer zur Phase des natürlichen Menschen noch nicht in den Blick. Der Unterschied geht vielmehr auf die divergierende Deutung des Geistes zurück⁶³².

Im Gegensatz zu Rothes »Y-Modell«, das innerhalb des Gott und Welt umspannenden Evolutionsprozesses neben Gott den Menschen als zweites handelndes Subjekt ermöglicht *und* erfordert, läßt Palmers Konzeption von der Einheit des Geistes, wie sie im Rahmen des ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes entwickelt wurde, nur den göttlichen Geist als handelndes Subjekt zu. In scharfer Antithese zu Rothe spricht Palmer dem natürlichen Menschen alle aktiven Funktionen ab. Der Mensch ist in dieser Phase nicht fähig, aus eigener Kraft den Stand der Sittlichkeit zu erreichen, er hat nur die Disposition dazu⁶³³.

Der natürliche Mensch kann aus sich heraus nicht zur Religion

627. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 75, vgl. S. 64, 330, 343 f.

628. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 49; vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 63 ff.

629. Rothe, R., Übersicht, S. 73–210 (ohne Einbeziehung der Sünde) zu: Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 37–119 (unter Einbeziehung der Sündenverfallenheit).

630. Rothe, R., Übersicht, S. 27; vgl. 26 f; dagegen siehe Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 33, über Christus als »Prinzip«.

631. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 38. Palmer fährt fort: Auf der anderen Seite ist »auch der Unterschied nicht zu verwischen, den dasjenige Faktum bewirkt, das wir den Sündenfall nennen . . .«; vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 60.

632. Vgl. oben die Analyse des 1. heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes S. 207 ff.

633. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 27, 31, 32, 33, 39 u. ö.

gelingen, er hat nur eine Anlage dazu⁶³⁴. Er ist kein »Mikrotheos«⁶³⁵, nicht einmal der Partner Gottes, der dessen Werk im kosmischen Bereich voranbringt. Er ist vielmehr auf sich gestellt eine hilflose und unfertige Kreatur⁶³⁶, die sich noch im Status der »Voraussetzungen und Vorbereitungen«⁶³⁷ befindet und darauf angewiesen ist, daß sie vom Geist Gottes zum eigentlichen Leben erweckt wird⁶³⁸.

Aus dieser Perspektive heraus erhält nun Palmers Sündenverständnis einen neuen Akzent. Während R. Rothe die Sünde als ein Verhalten interpretiert, das einerseits dem Prinzip der Materialität verhaftet ist⁶³⁹, andererseits der Autonomie des Ichs den Vorrang gegenüber dem Ganzen gibt⁶⁴⁰, Sünde immer aber als ein Verhalten versteht, das innerhalb der umfassenden Gott-Welt-Evolution lediglich eine *Fehlentwicklung* der menschlichen Aktivität darstellt, besteht für Palmer das tiefste Wesen der Sünde *in eben dieser Aktivität selbst*. Sünde ist für ihn nur vordergründig ein »Egoismus« der »Alles außer dem Ich zu rechtlosem Gute, zu seinem Werkzeug macht«⁶⁴¹. Hinter diesem Egoismus verbirgt sich die Haltung einer grundsätzlichen »Eigenmächtigkeit« des Menschen⁶⁴², die ihn ständig dazu verführt, aus der ihm von Gott zugewiesenen Stellung auszubrechen und zu versuchen, die Position eines Objektes Gottes mit der eines selbständig handelnden Subjektes zu vertauschen – und ihn übersehen läßt, daß er aus eigener Kraft weder zu sich, noch zu Gott kommen kann⁶⁴³.

(2) Die zweite Phase: Der Mensch als Re-Inkarnation Christi

(2.1) Probleme im Begegnungsbereich von objektivem und subjektivem Glauben

Der natürliche Mensch ist Mensch erst in nuce. Daher muß die erste Phase der individuell-soteriologischen Bewegungslinie durch eine zweite ergänzt werden. Diese nimmt im Gesamtsystem Palmers eine zentrale Stellung ein. Geht man von Palmers Aussagen über den natürlichen Menschen aus, dann stellt sich die Frage, ob man im Blick auf die Genese des subjektiven

634. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff u. ö.

635. Schöberlein, Jahrbuch für deutsche Theologie, Heft 1, 1861, S. 34.

636. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 32, 178, 183.

637. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 33.

638. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 33, 36, 179 f, 183.

639. Rothe, R., Übersicht, S. 213.

640. Rothe, R., Übersicht, S. 213 f; vgl. 232.

641. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 177; vgl. ders., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 101.

642. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 94.

643. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 71 f.

und des objektiven Glaubens überhaupt noch von zwei eigenständigen Prozessen sprechen kann. Es scheint Anhaltspunkte dafür zu geben, daß aus der Perspektive des individuell-soteriologischen Handelns Gottes heraus beide ineinandergleiten. Die Genese des subjektiven Glaubens wäre dann nur eine Stufe – und nichts als eine Stufe! – der Genese des objektiven Glaubens. In diesem Falle käme die Identität von Gotteslehre und Lehre vom Menschen noch einmal, gleichsam als Gegenprobe in den Blick: Zeigt Chr. Palmer in seiner Gotteslehre die Tendenz, Theologie als Anthropologie zu nehmen⁶⁴⁴, steht nun zu erwarten, daß für ihn – wie für R. Rothe⁶⁴⁵ – Anthropologie im eigentlichen Sinn Theologie ist.

Nun versteht Palmer das Handeln Gottes während der zweiten Phase der individuell-soteriologischen Bewegungslinie scheinbar nur als »Umschaffung«⁶⁴⁶ und als »neue(n) geistige(n) Schöpfung« des Menschen⁶⁴⁷. Diese Ausdrücke lassen auf den ersten Blick für eine Identität von Gotteslehre und Lehre vom Menschen keinen Raum. Die mit der Neuschöpfung des Menschen gesetzten Probleme scheinen sich vielmehr lediglich auf die Frage zu reduzieren, *wann es* zu dieser Umschaffung kommt. Wenn erst mit ihr das volle, eigentliche Menschsein beginnt, ist ihr Zeitpunkt von großer Wichtigkeit.

Doch bei der Antwort auf diese Frage werden die Ausführungen Palmers verschwommen. Vergleicht man sie, so wird rasch deutlich, daß der Geistmonismus, wie er im Rahmen des ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes entfaltet wurde⁶⁴⁸, Palmer in nicht geringe Bedrängnis führt. Zusätzlich wird die zeitliche Fixierung der Neuschöpfung dadurch kompliziert, daß Palmer die individuelle Entwicklung des Menschen mit der überindividuellen Evolution des Menschengeschlechtes in Analogie setzt.

Wendet Palmer die Geistspekulation des ersten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatzes auf die Menschwerdung des Menschen an, dann muß der Empfang des göttlichen Geistes an ein frühes Stadium der Menschheit bzw. des individuellen Entwicklungsganges des Menschen gebunden werden. In diesem Fall droht nicht nur neuerdings die Gefahr eines (Geist-)Pantheismus. Zusätzlich wird die Bedeutung der geschichtlichen Erlösungstat Jesu Christi bzw. die Gnadenwirkung der Taufe für die geistige Neuschöpfung des Menschen in einer Weise geschmälert, die Palmer nicht akzeptieren kann. Sieht er aber von jener Geistspekulation ab und macht die Vollendung des Menschen von der überindividuellen bzw. individuellen Zueignung des Erlösungshandelns Christi abhängig, so

644. Siehe oben S. 200 f.

645. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 234 ff.

646. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 180.

647. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 190; vgl. S. 32 f.

648. Siehe oben S. 207 ff.

muß Palmer zumindest implizit in Kauf nehmen, daß erst »nach Christus« in sittlicher wie auch religiöser Hinsicht von wirklichem Menschsein gesprochen werden kann.

Mit einer derartigen Deutung steht aber nicht nur die Geistspekulation zur Disposition⁶⁴⁹, mit ihr muß auch der empirische Befund weginterpretiert werden, demzufolge der Mensch bereits vor der Menschwerdung Gottes in Christus sehr wohl zu sittlichem Tun imstande war⁶⁵⁰.

(2.2) Die innerchristologische Trinitätslehre

Alle die genannten Schwierigkeiten führen dazu, daß Chr. Palmer die zweite Phase der individuell-soteriologischen Bewegungslinie nur tastend beschreibt. Dabei können Widersprüche nicht ausbleiben: Einmal stellt Palmer den Geist der Naturbeschaffenheit des Menschen entgegen⁶⁵¹. Ein anderes Mal sieht er im Geist einen integrierten Bestandteil des natürlichen Wesens⁶⁵². Einmal setzt Palmer voraus, daß bereits in der natürlichen Phase des Menschen »Geistesleben«⁶⁵³ existiert. Ein anderes Mal betont er, daß erst durch die Begegnung mit Christus »unser Leben aus einem natürlichen ein geistiges« wird⁶⁵⁴.

Dahinter steht der Versuch Chr. Palmers, das Problem der Menschwerdung des Menschen über mehrere Züge hinweg zu lösen.

Zunächst bindet er nun auch in der individuell-soteriologischen Bewegungslinie alle göttliche Aktivität an die Gestalt Jesu Christi⁶⁵⁵. Sie ist – an dieser Stelle findet die zentrale These der Erziehungslehre Palmers und mit ihr die Pädagogik als Ganzes ihre Entsprechung im objektiven System⁶⁵⁶ – für den Schöpfungsprozeß des Menschengeschlechtes wie des einzelnen Menschen »Mitte der Zeit«. Christus ist im Sinne Schleiermachers⁶⁵⁷ das zentrale »Prinzip«⁶⁵⁸, durch das, »wenn wir rückwärts blicken,

649. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 411.

650. So ist z. B. der Staat nicht erst »das Produkt christlicher Sittlichkeit« (Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 29; vgl. S. 31, 180; vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 201 ff).

651. Z. B. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 189.

652. Z. B. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 178.

653. Vgl. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 189. Palmer setzt hier voraus, daß schon vor Christus ein Geistesleben existierte. Vgl. auch ebd., S. 179.

654. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 195; vgl. auch ebd., S. 189.

655. Der Begriff »Gestalt« gibt Palmers Interpretation Christi nur unzulänglich wieder, kommt ihr aber näher als etwa der Begriff »Person«.

656. Siehe oben S. 79 ff.

657. Z. B. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 301, 303, 313 ff; Nietzsche, C. I., System, S. 167 f.

658. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 33: »ein einziges Wort, ein Name nennt uns dieses Prinzip: es ist Christus, er allein . . . unser Prinzip steht . . . in der Mitte . . .« (vgl. ebd., S. 33 f; ders., Art. Erziehungsprinzipien, S. 287 ff).

das in der Schöpfung des Menschen Angefangene und göttlich Beabsichtigte erst zur Wirklichkeit, zur reinen, vollkommenen menschlichen Darstellung kommt, und womit, wenn wir vorwärts blicken, für die ganze Menschheit der Impuls, die zeugende Kraft zu sittlichem Leben gegeben ist«⁶⁵⁹.

Chr. Palmer nähert sich mit diesem Gedanken scheinbar Rothes Vorstellung von Christus als dem »prinzipielle(n) Lebensmittelpunkt« der »aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit«⁶⁶⁰ an. In Wirklichkeit jedoch bestehen zwischen beiden Positionen tiefgreifende Unterschiede:

- Für R. Rothe repräsentiert Christus die Bewegung des Menschen zu Gott, sofern er sich als zweiter Adam immer weiter aus der Menschheit herausentwickelt⁶⁶¹, bis er mit Gott identisch wird⁶⁶².
- Für Chr. Palmer verkörpert sich in Christus die Bewegung Gottes zum Menschen.

Zur näheren Bestimmung dieses Prozesses spiegelt Palmer den dritten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatz auf Person und Werk Christi. Dabei sieht er, einen Gedanken Schleiermachers weiterführend⁶⁶³, die Menschwerdung des Menschen als eine erneute, reale Re-Inkarnation Christi⁶⁶⁴.

Sie vollzieht sich in einer Art *innerchristologischen Trinitätslehre*. Entfaltet sich nach dem dritten heilsökonomisch-trinitarischen Ansatz die *eine* Idee Gottes in die *drei Naturen* Vater, Sohn und Heiliger Geist⁶⁶⁵, so teilt sich nun die Idee⁶⁶⁶ bzw. das Prinzip Christus in den fleischgewordenen Gottessohn⁶⁶⁷, in den dem Menschen je und je als objektive Größe gegenüberstehenden Herrn und das sich in das individuell-menschliche Subjekt einwohnende Sein Christi. So »ist der Christus über uns von dem Christus in uns . . . unterschieden und doch eins mit ihm, . . . der Unterschied aber liegt darin, daß Gott und Christus, d. h. in Christo, *außer* und über uns als Person erkannt, . . . Gott und Christus *in* uns aber

659. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 36; vgl. 33 f.

660. Rothe, R., *Übersicht*, S. 236.

661. Rothe, R., *Übersicht*, S. 231; vgl. 231 ff, 236.

662. Rothe, R., *Übersicht*, S. 236.

663. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* II, § 108,5; allerdings sieht Schleiermacher ebd., § 110,3 beide nur in einem Analogieverhältnis (vgl. auch Samson, H., *Die Kirche*, S. 48 f).

664. Zum Ganzen vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 130 ff, bes. S. 143 f, 171 f.

665. Siehe oben S. 213 ff.

666. Vgl. Palmer, Chr., *Art. Erziehungsprinzipien*, S. 287, 287 ff.

667. Palmer, Chr., *Art. Erziehungsprinzipien*, S. 287.

nicht als Person, die in jedem menschlichen Individuum wieder eine andere sein müßte, sondern als Lebenskraft . . . erkannt wird«⁶⁶⁸.

Mit dieser innerchristologischen Trinitätslehre geht jene Gegenprobe auf, von der zu Beginn dieses Abschnittes die Rede war. Wie Theologie für Chr. Palmer im letzten Sinn Anthropologie ist, so zeigt sich nun, daß Anthropologie für ihn Theologie, genauer: Christologie ist. Die Menschwerdung des Menschen – hier zeigen sich Anklänge an Überlegungen Th. Kliefoths⁶⁶⁹, A. Vilmar⁶⁷⁰, aber auch J. T. Becks⁶⁷¹ – ereignet sich *durch* die jeweils neue, bzw. *als* erneute Menschwerdung Christi, d. h. indem dieser sich in »christlich-spekulative(r)« Weise so mit mir vereinigt, daß er »auch *mir* und *in mir* geboren wird«⁶⁷². Nun verschwindet jener Unterschied, der im Rahmen des ersten heilsökonomischen Ansatzes zwischen Christus und den Menschen besteht. Dort hat Christus den Geist *bleibend*, während die Menschen ihn nur in *besonderen Momenten* in sich wissen⁶⁷³. Jetzt, nachdem die »lebendige Beziehung« Christi zu den Menschen eine »fortdauernd(e)« ist⁶⁷⁴, wohnt der Geist kontinuierlich auch im Menschen⁶⁷⁵.

Damit löst sich ein weiteres derjenigen Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Genese subjektiven Glaubens ergeben haben: die Frage, warum sich die direkte kirchliche Unterweisung nicht mit dem Jugendlichen *insgesamt*, sondern nur mit dem »kindlichen Geiste« befaßt⁶⁷⁶. Der Gedanke der Menschwerdung durch das »Inunswohnen« Christi⁶⁷⁷ engt das eigentliche Wesen des Menschlichen auf den Bereich des Bewußtseins und des Geistes ein.

668. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 179.

669. Kliefoth, Th., *Einleitung in die Dogmengeschichte*, Parchim/Ludwigslust 1839, S. 13 f; vgl. Fagerberg, H., *Bekenntnis*, S. 141: »Die Inkarnation setzt sich« (nach Kliefoth) »fort, wenn ein Mensch durch den Geist zum Glauben gelangt und wiedergeboren wird.«

670. Vilmar, A., *Dogmatik I*, hrsg. von K. W. Piderit, Gütersloh 1874, S. 47.

671. Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 6.

672. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 222; vgl. S. 416, 439 f; ders., *Art. Erziehungsprinzipien*, S. 290.

673. Vgl. oben S. 214.

674. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 178 f; vgl. ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 486.

675. Vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 187; vgl. ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 416.

676. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 126; vgl. oben S. 166.

677. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 416.

(2.3) Konsequenzen aus der innerchristologischen Trinitätslehre

Die innerchristologische Trinitätslehre ist der Schlüssel, der den Zugang zu jenen Problemstellungen der individuell-soteriologischen Bewegungslinie Palmers öffnet, die im Rahmen dieser Untersuchung bislang noch ungelöst sind: Zur Verhältnisbestimmung von subjektivem und objektivem Glauben (im Sinne der Subjekt-Objekt-Relation I verstanden)⁶⁷⁸ und zum Problem des Zeitpunktes der Re-Inkarnation. Der Preis für diesen Schlüssel zeigt sich bei der Frage nach der Identität des Menschen.

(2.3.1) Das Verhältnis zwischen subjektivem und objektivem Glauben

Nun gewinnt der Gegensatz von subjektivem und objektivem Glauben, der das ganze Werk Chr. Palmers durchzieht, neue Konturen. Er gibt sich als jene polare Spannung zu erkennen, die zwischen der zweiten und dritten Erscheinungsform Christi besteht. Daraus folgt ein Doppeltes:

- Sofern in *beiden* das Prinzip Christus wirkt, sind – damit findet die Wahl des Begriffes »Glaube« für *beide* Bewegungslinien Erklärung und Rechtfertigung zugleich – subjektiver und objektiver Glaube *eins*.
- Sofern in beiden Christus in *verschiedener* Erscheinungsform am Werk ist, fließen die Genese des objektiven und des subjektiven Glaubens nicht nur nicht ineinander. Sie erhalten im Gegenteil gerade dadurch ihre relative Eigenständigkeit garantiert. In ihnen teilt sich der Glaube als das Zukommen des Prinzips Christus zum Menschen in zwei voneinander getrennte, miteinander korrelierende und aufeinander bezogene Entwicklungsstränge:

Innerhalb seiner *zweiten* Erscheinungsweise wirkt Christus von *außen* auf das gläubig werdende (überindividuelle wie individuelle) Subjekt ein. Dies geschieht wiederum auf zweifache Weise: Er bindet einerseits sein Handeln an die Stationen der universalen *Heilsgeschichte*, wie sie im Rahmen der kosmischen Bewegungslinie des Reiches Gottes auszu-machen sind. Er bedient sich andererseits der überindividuellen Bewegungslinie des Reiches Gottes. In ihr ist er in dem bzw. durch das liturgische, seelsorgerische, unterweisende und erziehende Handeln der Kirche tätig.

Daneben wirkt Christus nach seiner *dritten* Erscheinungsweise im *Innern* des Menschen. Er *überspringt* dabei – Chr. Palmer steht hier gegen Schleiermacher⁶⁷⁹ – gewissermaßen die geschichtliche Dimension und nimmt mit der Seele jener Menschen, die sich seinem Willen aufschließen, direkt Kontakt auf⁶⁸⁰.

678. Siehe oben S. 87 f.

679. Vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, II, § 87,3; 108,5.

680. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 190.

Mit dieser Konzeption entwickelt Chr. Palmer wie C. I. Nitzsch⁶⁸¹ und R. Rothe⁶⁸² einen doppelten Offenbarungsbegriff.

Neben die Offenbarung Gottes in der (Heils-)Geschichte tritt die Offenbarung Gottes in der »Menschenseele«⁶⁸³. So ist Gottes Offenbarungshandeln⁶⁸⁴ zwar »erstlich« ein »Tun, eine Offenbarung seiner Kraft und eine Vollziehung seines Willens durch Taten. Aber dieses Tun ist nun auch weit nicht ein äußeres nur, wie es in Wundern am unmittelbar (S. 189)barsten als Gottes Tun sich erkennbar macht, sondern ebenso sehr ein inneres, d. h. es ist ein Bewirken von Gedanken, von Anschauungen, von Erkenntnissen, von Empfindungen, von Antrieben und Willensbewegungen, die ebensosehr ein neues Gesamtleben erzeugen, als sie aus demselben unerschöpflich immer wieder hervorgehen. In diesem Sinne hört Jeder, der überhaupt für die Wahrheit aus Gott sich nicht verschließt, innerlich Gottes Wort«⁶⁸⁵. Palmer nimmt mit diesen Überlegungen Hegels Vorstellung von der »unmittelbare(n) Offenbarung des Göttlichen« auf⁶⁸⁶.

Daneben kehren in Palmers Offenbarungsbegriff – nun mit Schleiermacher!⁶⁸⁷ – mystische Elemente wieder. Bei seiner inneren Offenbarung finden sich Anklänge an jenen Vorgang, den J. T. Beck die »innere Unmittelbarkeit« der Offenbarung bzw. das »mystische Schauen in der Schulsprache« nennt⁶⁸⁸. Vor allem aber greift Palmer, analog zu A. v. Harleß⁶⁸⁹, auf die Lehre vom inneren Licht zurück. »Arbeit« der Heilige Geist »im Innern des Jüngers Christi, in unserem Geist selber«, so wird dadurch »die Erkenntnis . . . eine selbständige, nicht äußerlich, traditionell nur überkommene, sondern ein im Innern selbst aufgegangenes Licht«⁶⁹⁰.

Wie aber verhalten sich die äußere und die innere Offenbarung zueinander? Palmer geht bei ihrer Verhältnisbestimmung nicht so weit wie J. T. Beck, der die innere Erkenntnis über die äußere stellt⁶⁹¹. Doch wird auch bei Palmer das äußere Offenbarungswort durch das Wort als

681. Nitzsch, C. I., *System*, S. 173.

682. Vgl. Rothe, R., *Zur Dogmatik*, Gotha 1863 (2. Aufl. 1869), S. 169.

683. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 2.

684. Vgl. auch Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 19.

685. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 189 f.

686. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 49, vgl. S. 387.

687. Kattenbusch, F., *Die deutsche evangelische Theologie*, S. 21.

688. Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 6; vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 326 f u. ö.

689. Harleß, A. v., *Christliche Ethik*, 7. Aufl., S. 62.

690. Palmer, Chr., *Art. Pädagogik des Neuen Testaments*, S. 706; vgl. ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 439, 465; ders., *Pädagogik*, 1. Aufl., II, S. 262.

691. Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 6; vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 194.

Träger der inneren Offenbarung in seiner Bedeutung relativiert⁶⁹². Das Wort der Heiligen Schrift ist ja selbst gleichsam nur gefrorene innere Erkenntnis, Ergebnis dessen, was aus der »von Einer Hand in sie ausgestreuten Saat nur in eines jeden eigenem Inneren als Blüte und Frucht aufgegangen ist«⁶⁹³. Geht aber derart die innere Offenbarung der äußeren voraus, ergeben sich schwerwiegende Probleme: zunächst für das Verhältnis von Tradition und Schrift, dann für die Relation von theologischer und philosophischer Erkenntnis allgemein.

Palmer ist sich offenbar bewußt, daß ihn das erste Problem in unmittelbare Nähe »der römischen Lehre von der Tradition und von fortdauernder Unfehlbarkeit der Kirche«⁶⁹⁴ führen kann –, und er versucht sich mit allem Nachdruck dagegen zu wehren. Mit drei verschiedenen Argumentationsfiguren möchte er das äußere Offenbarungswort gegenüber dem inneren aufwerten:

- Zunächst führt er dazu einen entwicklungsgenetischen Aspekt der Offenbarung an: »Die Grundgedanken, die Wahrheits-Ideen des neuen Lebens«, werden »nicht in jedem menschlichen Individuum unmittelbar erzeugt, so wenig als Gott, nachdem er den ersten Menschen erschaffen, sofort auch jedes nachfolgende menschliche Individuum durch einen gleichen primitiven« (= ursprünglichen) »Schöpfungsakt aus dem Nichts ins Dasein ruft; sondern wie er seine Schöpfungskraft in eine Naturordnung faßt . . ., so ist auch für die neue geistige Schöpfung ein absoluter Anfang gesetzt in bestimmten Personen« (der neutestamentlichen Verfasser), »die somit zu allen spätern sich wie geistliche Stammväter verhalten, von denen sich auf natürlich-menschliche Weise durch geistige(!) Zeugung . . . das von Gott empfangene Leben fortsetzt«⁶⁹⁵.
- Daneben nennt Palmer einen sachlichen Grund für die besondere Stellung der Heiligen Schrift: ihre »heilige Klassizität«⁶⁹⁶. Es ist seiner Meinung nach »schon geschichtlich eine höchst merkwürdige und höchst bedeutsame Wahrnehmung, welch ein ganz enormer Abstand zwischen dem, was das N. T. bietet, und der von den apostolischen Vätern, den Apologeten und Kirchenvätern herrührenden Literatur stattfindet«⁶⁹⁷. Chr. Palmer führt dabei R. Rothe⁶⁹⁸ bzw. Braniß⁶⁹⁹ als Gewährsleute an.

692. Er wendet sich von daher gegen die »romanisierende(n)« Überbetonung von Wort und Sakrament im »Neuluthertum« (Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2).

693. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 190.

694. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 191.

695. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 190.

696. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 191.

697. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 191.

- Ferner weist Chr. Palmer auf »jenen(r) praktische(n) Gesichtspunkt« hin, »der insbesondere dem römischen Traditionsbegriffe gegenüber eine Beschränkung des Begriffs« (äußeres) »Wort Gottes auf die apostolische Zeit und Wirksamkeit nötig macht, daß nämlich, wenn man diese Grenze überschreite, alsdann überall keine Gewähr mehr dafür gegeben sei, daß Menschenwort für Gotteswort, menschliche Satzung für Gottes Gesetze, menschliches Phantasieren und Schwärmen für göttliche Eingebung dargeboten werde«⁷⁰⁰.

Nun ist aber die Klimax dieser Argumente ebensowenig überzeugend wie ihre Einzelaussagen. Sichert doch Palmer mit ihnen nicht die Autorität des äußeren Offenbarungswortes gegenüber dem inneren, sondern nur die der inneren Offenbarung der neutestamentlichen Verfasser gegenüber der inneren Offenbarung späterer Generationen. So überspringt er schließlich alle genannten Argumente und stellt thetisch fest: »Was« die Verfasser der neutestamentlichen Schriften »schreiben und wie sie schreiben« ist »das ihnen Natürliche, dieses Natürliche aber eben ein vom heiligen Geist erfülltes, allezeit von Gottes Wahrheitslicht durchleuchtetes . . . – Aus diesem Grunde nun und in diesem Sinne ist auch für keinen von uns ein anderes Mittel vorhanden, durch das Christi Geist auf uns wirkt und in uns neues Leben schafft, als das Wort Gottes in der Schrift«⁷⁰¹.

An dieser Stelle spricht Palmer der äußeren Offenbarung des Wortes nicht nur die Priorität zu, er löst zugleich die innere Offenbarung insgesamt auf. – Dieser Spitzensatz darf freilich nicht überbewertet werden. Er findet in der Gesamtkonzeption Palmers kein Echo.

Erheblich ausgewogener und konzeptionstreuer erörtert Palmer das Verhältnis des inneren zum äußeren Offenbarungswort in der Auseinandersetzung mit dem Pietismus. Palmer kritisiert dessen starre Haltung gegenüber dem Wort der äußeren Offenbarung. Gegen die »Ängstlichkeit« des Pietismus im Umgang mit der Heiligen Schrift hebt Palmer die Stellung Luthers hervor, der »so unzweifelhaft ihm die Schrift als Ganzes und ihrem Hauptwerke nach das lautere, unantastbare, unumstößliche Gotteswort ist, doch dem Einzelnen gegenüber sein freies Urteil, das Urteil des seiner selbst bewußten, mit eigenen Augen sehenden Geistes sich gewahrt hat«⁷⁰². Palmer interpretiert Luther hier aus der Perspektive des 19. Jahrhunderts und deutet damit seine eigene Konzeption zum

698. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 191 f Anm. zit. Rothe, R., *Zur Dogmatik*, S. 169.

699. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 192 Anm. zit. Braniß, *Geschichte der Philosophie I*, S. 362.

700. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 192.

701. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 193.

702. Palmer, Chr., *Art. Pietismus*, S. 74.

Verhältnis der inneren und äußeren Offenbarung des Wortes an. Beide Offenbarungen stehen, gegen Schleiermacher, in einem Wechselspiel mit gestufter Autorität: Die innere Offenbarung der ersten Zeugen – denen schon allein wegen der zeitlichen Nähe zur ersten Erscheinungsform des Prinzips Christi in Jesus ein *Prae* zuerkannt werden muß⁷⁰³ – wandte sich in äußere Offenbarung. Diese muß – obwohl mit höherer Autorität ausgestattet – dennoch mit der jeweiligen inneren Offenbarung des Lesers bzw. Hörers korrelieren, wobei sich beide Seiten gegenseitig zu korrigieren haben.

Die Annahme eines doppelten Offenbarungsprozesses rührt nicht nur an das Problem von Schrift und Tradition. Mit ihr ist zugleich die Frage nach dem Verhältnis von philosophischer und theologischer Erkenntnis gestellt. Mit der Antwort kommt es darüber hinaus zur Anbindung weiterer zentraler Aspekte der Genese des subjektiven an jene des objektiven Glaubens. Nun werden Palmers Gedanken der *doppelten Spur*, die Vorstellung der dualen Zweierkombinationen und damit die *beiden wissenschaftstheoretischen Ansätze* an der Genese des objektiven Glaubens festgemacht⁷⁰⁴.

Der Mensch wird erst durch die Re-Inkarnation Christi zum Menschen. Diese Tatsache läßt erwarten, daß für Palmer theologische Offenbarung und philosophische Erkenntnis zumindest teilweise zusammenfallen. Tatsächlich laufen sie seiner Meinung nach in analogen Schritten ab. Die theologische und philosophische Erkenntnis sind im Innern des einzelnen Subjekts zunächst (These!) identisch. Sie treffen (Antithese!) im Außenbereich auf theologische bzw. philosophische Aussagen, in denen sich objektiver Glaube (= re-inkarnierter Christus) *aus* innerer Erkenntnis, bzw. *durch* innere Erkenntnis anderer Subjekte objektiviert, d. h. nach außen gewendet hat. Entsprechend dem Konvergenzmodell der Wirklichkeit müssen (Synthese!) die innere und äußere theologische Erfahrung ebenso zum selben Ergebnis führen wie die innere und äußere philosophische – sofern jede je für sich sachgerecht zustande gekommen ist.

Der philosophische und der theologische Weg der Erkenntnis werden für Palmer gleichermaßen von »den Tatsachen des Bewußtseins« und »den Tatsachen der Geschichte« geprägt und wenn es der Theologe darüber hinaus »zugleich schon mit einer bestimmten Auffassung und Darstellung jener inneren und äußeren Tatsachen zu tun hat, wie sie in Schrift und Kirche« vorliegen, so ist der sich daraus ergebende »Unterschied . . . kein absoluter, kein Gegensatz«; denn »je objektiver« der Philosoph »verfährt, je schärfer er jene Gedankenentwicklung auf seinem

703. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 190; Schleiermacher kennt nur die äußere Offenbarung des Wortes an: Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* II, § 133,2.

704. Siehe oben S. 38 ff, bes. S. 49 f.

Wege verfolgt, umso gewisser wird er – das glauben wir, weil wir auf die Wahrheit des Christentums vertrauen – in seinen Resultaten stets wieder mit dem, was das Schriftwort lehrt, zusammentreffen«. Und umgekehrt: »je treuer eine Kirche sich auf das Schriftwort selber zu gründen und an demselben ihre Lehre stets zu reinigen und zu erneuern bemüht ist, umso mehr wird auch der Philosoph im kirchlichen Dogma einen treffenden Ausdruck der Wahrheit finden . . .«⁷⁰⁵.

Warum dann überhaupt zwei Wege? Trotz aller inneren und äußeren Verbindungen besteht für Chr. Palmer zwischen ihnen ein wichtiger Unterschied. Er geht auf den Bereich der äußeren Erfahrung zurück. Während hier die philosophische Erkenntnis nur durch in Worte gefaßte Offenbarung des sich re-inkarnierenden Christus in seiner *dritten* Erscheinungsweise vermittelt wird, begegnet im Bereich der äußeren theologischen Erkenntnis Christus darüber hinaus in seiner zweiten: als lebende Persönlichkeit. »Das ist das klare Gefühl, das sein Wort in jedem empfänglichen Hörer hervorruft, daß man zu ihm nicht etwa stehe wie zu Plato . . . oder wie zu Sokrates . . ., sondern ihn selbst hat man« beim Wort der (äußeren) Offenbarung »im Geiste vor sich, fühlt das Gewicht seiner Majestät, wie den milden Odem seiner Liebe«⁷⁰⁶.

(2.3.2) Der Zeitpunkt der Re-Inkarnation

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Re-Inkarnation Christi und damit der Menschwerdung des Menschen hat zwei ineinander verflochtene Aspekte: (a) einen überindividuellen, der das Menschengeschlecht als Ganzes und (b) einen individuellen, der die einzelne menschliche Persönlichkeit betrifft.

Zu a:

Nach den bisherigen Ausführungen scheint Chr. Palmer im strengen Sinn wahres Menschsein erst nach der ersten Erscheinungsweise des Prinzips Christi, also *nach* der historischen Gestalt Jesu annehmen zu können. Seine innerchristologische Trinitätslehre läßt jedoch noch eine andere Lösung zu. In dieser spiegelt sich die modalistische Gesamttenenz seiner heilsökonomischen Trinitätslehre wider, wie sie vor allem in Palmers drittem Ansatz in Erscheinung tritt⁷⁰⁷. Dementsprechend verknüpft Palmer im Bereich der Trinität Christi dessen Erscheinungsform aufs engste mit denen des Heiligen Geistes⁷⁰⁸. »Mag«, so stellt er in diesem Zusammenhang fest, »die Dogmatik sich – nach unserer Überzeugung ebenso vergeblich wie zwecklos – daran abarbeiten, einen Unterschied« zwischen

705. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 19.

706. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 194.

707. Siehe oben S. 227 ff.

708. Vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 194 ff.

ihnen⁷⁰⁹ »zu Stande zu bringen . . . : für uns, für die ethische Seite des Christentums haben dergleichen Subtilitäten keinen Wert«⁷¹⁰.

Damit eröffnet sich für Chr. Palmer einerseits die Möglichkeit, daß Christus in seiner dritten Erscheinungsform die Funktion des (kreatürlich-) göttlichen Geistes im Menschen übernimmt. Sofern dieser Geist andererseits wieder eine Ausprägung des Heiligen Geistes ist⁷¹¹, wird die dritte Erscheinungsweise Christi mit dem Heiligen Geist identisch⁷¹². Das zeigt u. a. der Gebrauch des Begriffes »Lebensodem«. Verwendet ihn Palmer an anderer Stelle zur Beschreibung der Funktion des Heiligen/göttlichen Geistes für den Menschen⁷¹³, so bezeichnet er hier mit ihm die Funktion des sich im Menschen re-inkarnierenden Gottessohnes⁷¹⁴.

Aus der Gleichsetzung von Christus und Geist ergibt sich nun für Palmer eine doppelte Konsequenz. Soweit der Geist Gottes mit den drei in unserer Wirklichkeit aufgetretenen bzw. auftretenden Erscheinungsformen des *Prinzips Christus* identisch ist, kann Palmer daran festhalten, daß der Vergeistigungsprozeß des natürlichen Menschen und damit die eigentliche Menschwerdung an Christus gebunden ist. Soweit die drei Erscheinungsweisen Christi mit dem *Heiligen/göttlichen Geist* identisch sind, ist Palmer in der Lage, das Prinzip Christi innerhalb unserer Wirklichkeit aus seiner Bindung an die geschichtliche Gestalt Jesu zu lösen und eine Begegnung mit dem Prinzip Christi der Gestalt Jesu nachfolgen – oder vorangehen zu lassen. Das hat für die Frage nach dem Termin der Menschwerdung *allgemein* zur Folge, daß diese gleichzeitig als an die Gestalt Christi gebunden und gleichzeitig als von deren Inkarnation in die Person Jesu unabhängig gedacht werden kann. In diesem Sinn kann Palmer auch vor Jesu Geburt von »ausgewählten Menschen Gottes« im vollen Wortsinn sprechen⁷¹⁵.

709. Hier ist zunächst vom Geist Christi die Rede. Der übernächste Satz zeigt jedoch, daß Palmer den Geist Christi, Christus und den Heiligen Geist identisch setzt, wenn er die Frage stellt, »wie dieses Walten und Wirken des h. Geistes in uns, oder das Leben Christi in uns als Geist, unterschieden werden könne von unserem eigenen geistigen Leben« (Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 179).

710. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 179 (ebd.: »»Der Herr ist Geist« sagen wir mit Paulus 2. Kor. 3,17; nämlich, wie er als Herr über uns waltet, so als Geist in uns«); vgl. auch ebd., S. 183, 194 u. ö.; ders., *Art. Erziehungsprinzipien*, S. 290.

711. Palmer, Chr., *Katechetik*, 3. Aufl., S. 430 u. ö.; vgl. oben S. 207 ff die Ausführungen zur Geistspekulation innerhalb des ersten heilsökonomischen Ansatzes; ferner: Schleiermacher, F., *Die christliche Sitte*, S. 300 ff.

712. Chr. Palmer setzt die 3. Erscheinungsform Christi und den Heiligen Geist ebenfalls identisch; vgl. z. B. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 183.

713. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 411, 415; vgl. auch S. 469.

714. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 179.

715. Palmer, Chr., *Katechetik*, 3. Aufl., S. 430.

Zu b:

Damit ist freilich noch nicht geklärt, wie es zur Re-Inkarnation Christi im *individuellen Subjekt* kommt. Als Medium bieten sich die Sakramente an. Versucht man Palmers Interpretation der Gnadenmittel daraufhin zu analysieren, bietet sich ein äußerst diffiziler und spannungsreicher Befund.

So finden sich bei Chr. Palmer Aussagen, die die Re-Inkarnation Christi mit dem (ersten) Abendmahlsgenuß zu verknüpfen scheinen. Chr. Palmer interpretiert dabei das Abendmahl analog zu Schleiermacher⁷¹⁶ als Schnittpunkt zweier Gemeinschaftsbezüge: der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und der Gemeinschaft des glaubenden Individuums mit seinem Herrn⁷¹⁷, wobei die erste Relation eine von der zweiten abgeleitete ist. Demnach steht im Abendmahlssempfang – und hier klingt das für die Re-Inkarnation Christi charakteristische Motiv der Menschwerdung des Menschen an – die Gabe »des Lebens« als »eines *vollkommen menschlichen*« im Mittelpunkt⁷¹⁸. Sie erfolgt, indem (so später auch G. Thomasius⁷¹⁹) sich Christus mit »unserer Naturgestalt« zusammenschließt⁷²⁰.

Wie aber soll diese Verbindung vorgestellt werden? F. Schleiermacher kann diese Frage von seiner Theorie der Glaubensbildung her im Grunde offen lassen⁷²¹. Für Chr. Palmers Konzeption ist die Antwort von hoher Bedeutung. Folgt man U. Kühns Klassifikation lutherischer Deutungen der Gegenwart Christi⁷²², so ist Chr. Palmer den Vertretern der Substantz-ontologie zuzurechnen. In immer neuen Wendungen macht er deutlich, *wie viel* ihm daran liegt, daß Christus real, mit Leib und Blut und somit: mit seinem *Leben* in den Menschen eingeht. Demgemäß »ist das heil. Abendmahl diejenige Handlung, in welcher uns der Herr sein in den Tod gegebenes Leben selbst mitteilt – d. h. in welcher er *sich selbst* (denn das Leben ist ja eben der Mensch selbst, nicht bloß eine einzelne Kraft oder Eigenschaft) mir hingibt zu innigster Lebensgemeinschaft, und in welcher ich ihn in mir aufnehme«⁷²³. Die Inkarnation Christi bedeutet die Hominisation des Menschen. Die Folge ist, daß sie nicht auf den Moment

716. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 141,1; vgl. ebd., § 142,1.

717. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 516, 640 f.

718. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 513.

719. Thomasius, G., Christi Person und Werk, 3. Aufl., III/2, S. 47.

720. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 514.

721. Vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 140,4; für Schleiermacher ist das Abendmahl bereits Reflex der Glaubensbildung: Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 141,1.

722. Kühn, U., Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE. Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause / G. Müller, Bd. 1, Berlin/New York 1976, S. 145 ff, S. 146.

723. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 513, vgl. 512 ff.

des Sakramentsempfangs beschränkt werden kann. Chr. Palmer legt daher auf den Aspekt der Dauer größtes Gewicht. Er stellt fest, daß (von nun ab) »Christus der Gekreuzigte lebendig und wesenhaft in uns wohnt«⁷²⁴.

Damit scheint der Akt der Re-Inkarnation Christi (und somit auch der Menschwerdung des Menschen) klar bestimmt zu sein. Und doch: Chr. Palmer kann dabei nicht stehen bleiben. Drei Gründe sprechen gegen eine Koppelung mit dem Altarsakrament:

- Ein *apologetischer* Grund: Aus der Perspektive der Geistspekulation heraus wendet sich Chr. Palmer zunehmend kritischer gegen einen überzogenen Sakramentsrealismus, wie er in der katholischen Kirche⁷²⁵, aber auch im »modernen Hyperluthertum«⁷²⁶ vor allem im Blick auf das Abendmahl vertreten wird⁷²⁷.
- Ein *theologisch-systematischer* Grund: Die Tatsache, daß das Abendmahl für das Individuum kein einmaliges Geschehen ist, sondern wiederholt werden *kann* (und wiederholt werden *muß*), spricht gegen eine Zuordnung von Re-Inkarnation = Hominisation und Abendmahl⁷²⁸.
- Ein *empirisch-anthropologischer* Grund: Kirchliche Unterweisung und Erziehung zeigen, daß Jugendliche sehr wohl vor dem ersten Abendmahlsgang die Eigenschaften vollen Menschseins erreichen können⁷²⁹.

Chr. Palmer scheint daher den Akt der Re-Inkarnation Christi mit der Taufe zu verbinden. Steht im Zusammenhang mit dem ersten Gedankenkreis das Sakrament des Altars (wie später bei von Zezschwitz)⁷³⁰ über dem der Taufe⁷³¹, so sind *jetzt* die Gewichte umgekehrt verteilt. Nun ist es die *Taufe*, die dem »Wirken des Geistes« und in ihm dem »Wirken« und der »Gegenwärtigkeit Christi« »vollständiger« entspricht⁷³². Sie ist »ganz mit dem Erlösungswerk selbst identifiziert«⁷³³, mehr noch: ganz allgemein »der Anfang der Gemeinschaft mit Gott«⁷³⁴, mehr noch (jetzt wird die

724. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 513; vgl. ebd., S. 641.

725. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 522 f.

726. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 522.

727. Chr. Palmer nennt z. B. Kohn F. K. A., Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig, 1851, S. 327.

728. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 505; vgl. 512, 621.

729. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 84 ff.

730. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 528 u. ö.

731. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 512 ff.

732. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 195.

733. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 506.

734. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 503.

Sache selbst genannt!): »schlechthin das einzige Heil, wodurch der Mensch erst zum Menschen wird«⁷³⁵.

Das wirkt auf den Vollzug der Taufe zurück. Sie muß – an dieser Stelle finden die im Rahmen der subjektiven Bewegungslinie gemachten Aussagen zur Taufe ihre objektive Entsprechung⁷³⁶ – so früh wie möglich durchgeführt werden. Beim Vollzug (Palmer folgt hier ein Stück weit Schleiermacher) liegt alle Aktivität auf Seiten Christi: Wie Christus nach Schleiermacher vom (Mensch werdenden) Menschen »Besitz ergreift«⁷³⁷, wie dieser Mensch sich dabei rein »leidentlich« verhält⁷³⁸, so weist auch nach Chr. Palmer »die reine Objektivität der zuvorkommenden Gnade Gottes«⁷³⁹ dem Menschen eine ausschließlich passive Rolle zu⁷⁴⁰. Wie Schleiermacher die ursprünglichen »zwei Reihen«⁷⁴¹ des Taufprozesses derart anordnet, daß die Taufe als Kindertaufe *an sich* bereits voll »gültig«, in ihrer »eigentliche(n) Wirksamkeit« jedoch bis zur Wiedergeburt »suspendiert« ist⁷⁴², so ist auch für Chr. Palmer in der Kindertaufe »die göttliche Seite des Gnadenwerkes schon geschehen«⁷⁴³, unbeschadet dessen daß sich in der Wiedergeburt (»nicht die Taufe an sich«! Wohl aber:) »ihre Wirkung . . . erst vollendet«⁷⁴⁴.

Wieder scheint die Frage nach dem Akt von Re-Inkarnation und Hominisation eindeutig geklärt. Und noch einmal gerät die Antwort ins Wanken.

- Dies deutet sich an, wenn man die Verbindung von Christus und Mensch näher analysiert. Sie geschieht *nicht*, indem (wie beim Abendmahl) Christus in den *Menschen*⁷⁴⁵, sondern (darauf legt R. Rothe Gewicht!)⁷⁴⁶, indem der Mensch durch Christus in *Gott* eingeht. Chr. Palmer greift hier einen Gedanken Ph. Marheinekés auf, der den Taufvorgang mit Hilfe des für organisches Denken typischen Bildes

735. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 510.

736. Vgl. oben S. 126 ff.

737. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 108,5.

738. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 108,6.

739. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 509.

740. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 508 f: Die einzige Aktivität des Menschen besteht darin, die Gabe der Taufe anzunehmen.

741. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 136,3.

742. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube II, § 138,2.

743. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 510; vgl. Palmer, Chr., Art. Taufe, in: Enzyklopädie, Heft 85/86, Gotha 1871, S. 395-403, S. 395.

744. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 511.

745. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 506.

746. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 236, 238 f, 246.

vom Pflanzen interpretiert⁷⁴⁷. Taufe bedeutet dann, »daß der Mensch in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes eingesenkt und eingepflanzt wird«⁷⁴⁸. Doch dieses Bild ist für die Wiedergabe der Vorstellung Palmers noch zu schwach. Der Mensch wird dessen Meinung nach in der Taufe nicht nur in die *Gemeinschaft mit Gott*, sondern – man erinnere sich an die mystische Komponente im Offenbarungsbegriff!⁷⁴⁹ – in Gott *selbst* versetzt. Taufen heißt, »in dieses Wesen nun ein- und untertauchen«, bedeutet im Rahmen der Trinitätslehre »in Christus . . . eingesenkt« werden⁷⁵⁰. Als Akt einer Inkorporation des Menschen in Christus aber bildet die Taufe den Gegenpol zur Re-Inkarnation Christi im Menschen.

- Dies wird zur Gewißheit, wenn man Palmers Interpretation der Sakramente allgemein betrachtet. Dabei sind drei Aspekte von Bedeutung:
 1. Die Sakramente *sind* nicht der Akt der Re-Inkarnation Christi, sondern setzen ihn *voraus*⁷⁵¹.
 2. Die Sakramente *spiegeln* den Akt der Re-Inkarnation Christi⁷⁵².
 3. Die Sakramente vermitteln innerhalb der Begegnung Christi mit den Menschen nichts Neues. In ihnen erreichen die Gnadenwirkungen Christi keine spezielle Qualität⁷⁵³, sondern nur eine besondere Intensität: In ihnen laufen alle Entwicklungslinien des objektiven und (individuellen und überindividuellen) subjektiven Glaubens brennpunktartig zusammen⁷⁵⁴.

Faßt man diese Aspekte zusammen, so »sind es zwei sich kreuzende Gegensätze, die im Sakrament vereinigt sind:

- 1) im Sakrament empfangen wir ein sichtbares Unterpfand göttlicher Gnade, und zugleich gebe ich darin meinem eignen Innern einen Ausdruck – in ersterer Beziehung ist das Sakrament ein *göttliches Mysterium* (S. 501), in zweiter ein Teil des *menschlichen Gottesdienstes*, des Kultus.

747. Marheineke, Ph., Lehrbuch, 2. Aufl., § 369, zit. bei Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 505.

748. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 504; vgl. 506.

749. Siehe oben S. 273.

750. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 504 bzw. ebd., 506; zur Inkorporation des Menschen in Christus vgl. auch Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 487, 491, 501.

751. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 501, 505 (sofern wir in der Taufe »uns darbieten mit unserm Glauben«).

752. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 501 (ist dieser Akt »etwas rein Innerliches, Geistiges«, bedarf der Mensch doch »zu diesem Inneren auch ein Äußeres . . . Diesem Bedürfnis ist der Herr entgegengekommen durch Einsetzung der Sakramente«).

753. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 195.

754. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 503: » . . . wie die Strahlen der Sonne, wenn sie in einem Brennpunkte gesammelt werden . . .«.

2) Im Sakrament sind Alle einander gleich; insofern ist es ein *Bundeszeichen*; es empfängt aber Jeder das Ganze, jedem Einzelnen gelten z. B. die Worte: für Euch gegeben, für Euch vergossen, – insofern ist es ein *Gnadenmittel*⁷⁵⁵.

Die Sakramente haben im Blick auf die Re-Inkarnation Christi im Menschen somit nur eine *sekundäre* Funktion, sind *notae externae* des eigentlichen Geschehens. Dieses ist – Chr. Palmer nimmt hier einen Aspekt A. v. Harleß' auf – an das *Wort* gebunden⁷⁵⁶. (Und alle Aussagen, die in diesem Zusammenhang auf die Sakramente weisen, erhalten darin ihr relatives Recht, sofern in ihnen das Wort wirksam ist)⁷⁵⁷. In der *Begegnung mit dem Wort* ist endlich jene Stelle erreicht, an der Palmers Bemühungen um Zeit bzw. Ort der Re-Inkarnation zur Ruhe kommen. Im »Worte vernehmen wir den Geist, im Geist den Herrn selbst: so knüpft sich jenes Band zwischen dem Herrn und uns, so stiftet sich eine Gemeinschaft, durch welche sein Leben das unsrige wird, (S. 194) durch welche unser Leben« – Übergang von der Kreaturlinie zur soteriologischen Linie! Vom Tierischen zum Menschlichen im Sinne der Subjekt-Objekt-Relation IV!⁷⁵⁸ – »aus einem natürlichen ein geistiges, aus einem sündigen ein christliches wird«⁷⁵⁹.

Wie aber muß die Re-Inkarnation Christi im Wort gedacht werden? Sie ereignet sich nach Chr. Palmer nicht in einem einmaligen, punktuell verstandenen Akt, sondern in einem längeren *Prozeß*. In diesem Prozeß finden nun auch die zur Genese des subjektiven Glaubens zählenden Stationen der direkten kirchlichen Unterweisung⁷⁶⁰ innerhalb der objektiven Bewegungslinie Gottes zum Menschen ihre Entsprechung.

Fragt man nach dem Anfang des Re-Inkarnationsprozesses, dann finden die zur Taufe als Initiationsakt für die Genese des individuell-subjektiven Glaubens gemachten Ausführungen⁷⁶¹ eine Korrektur und Bestätigung zugleich: Sie werden korrigiert, sofern inzwischen feststeht, daß für Chr. Palmer die Inkarnation im Wort *grundsätzlich* (theoretisch)

755. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 501 f.

756. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 193, 195: Palmer weist darauf hin, daß »beim Sakrament ebenfalls das Wort den Mittelpunkt bildet, ohne den die Handlung, die dem Worte zur Einfassung (!) dient, ihre Bedeutung und Wirkung verlieren müßte«; vgl. ders., Art. Kirche, S. 2. Zu A. v. Harleß: Harleß, A. v., Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. In grundlegenden Sätzen mit Luthers Zeugnissen zusammengestellt, Stuttgart 1853, § 2.

757. Vgl. etwa Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 172.

758. Siehe oben S. 87 f.

759. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 194 f.

760. Vgl. oben S. 143 ff.

761. Vgl. oben S. 126 ff.

schon vor der Kindertaufe möglich ist. Sie werden bestätigt, sofern in der derzeitigen kirchlichen *Praxis* die erste Begegnung des Wortes mit dem Kind sich in der Regel im Rahmen der Kindertaufe ereignet.

In der Folgezeit wird der Re-Inkarnationsprozeß durch die Gegensätze und das Zusammenspiel mehrerer, sich überlagernder dualer Zweierkombinationen⁷⁶² bestimmt.

- Zunächst die Gegensätze: Analog zur doppelten Erscheinungsweise Christi als Person bzw. als Seinsweise⁷⁶³ und parallel zum zweifachen Offenbarungsbegriff Chr. Palmers⁷⁶⁴, kommt Christus auf zwei verschiedenen Wegen zum Menschen. Der eine führt über das innere Wort (als Gedanken)⁷⁶⁵, der andere über das äußere (verkündigte) Wort der Heiligen Schrift⁷⁶⁶; über den einen wirkt Christus linear-kontinuierlich, über den anderen punktuell-akhaft; über den einen schafft er potentiellen Glauben (und das heißt: virtuelles Menschsein), über den anderen aktuellen Glauben (und das bedeutet: reales Menschsein).
- Dann die ständige Annäherung: Alle Gegensätze sind im Sinne Schellings gleichsam nur »verschobene Bilder der Einheit«⁷⁶⁷, d. h. sie haben die Tendenz, sich zu einem Ganzen zusammenzuschließen. Die Annäherung wird dadurch vorangetrieben –und gesteuert! –, daß sich die verschiedenen Erscheinungsweisen Christi laufend transzendieren: Christus als Person verbindet sich mit Christus als Lebensodem, Christus als Lebensodem mit der Kreaturlinie des Geistes. Die Kreaturlinie des Geistes (»naturaliter christiana«!)⁷⁶⁸ drängt zur Seinsweise Christi im Menschen, die Seinsweise Christi im Menschen zur Vereinigung mit der Person Christi, die dem Menschen gegenüber steht. All dies geschieht, bis alle Gegensätze in der Wiedergeburt – nun nicht zusammenzufallen, sondern: – in eine Synthese, also in eine höhere Einheit im Gegensatz⁷⁶⁹ aufgehoben werden.

Die Brücke zwischen den verschiedenen Ebenen der Re-Inkarnation⁷⁷⁰ und damit Indikator der Menschwerdung des Menschen ist das Gebet⁷⁷¹. Dementsprechend erhält es bei Chr. Palmer eine Wertigkeit, die faktisch

762. Siehe oben S. 62.

763. Siehe oben S. 269 ff.

764. Siehe oben S. 272 ff.

765. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 190, 194, 347.

766. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 194 f.

767. Schelling, F. W. J., *Philosophie der Mythologie*, S. 374.

768. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 510.

769. Nun steht der Glaubende auf höherer Ebene in neuer Weise Christus in seiner zweiten Erscheinungsweise gegenüber.

770. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 61.

771. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 486.

über der der Sakramente zu stehen kommt. »Das Gebet ist« für Palmer »die reinste adäquateste Form der Religion; alles Andere« wird »unwillkürlich in Gebet übergehen . . . Eben darum ist auch für Personen und Systeme immer das Gebet« der »Maßstab, woran das Dasein oder Nichtdasein der Religion in ihnen, so wie der Grad, in welchem Religion ihnen inwohnt oder bei ihnen möglich ist, gemessen werden muß«⁷⁷². Am Gebet läßt sich nicht nur die Re-Inkarnation Christi erkennen, in ihm ist Christus im Geist selbst gegenwärtig⁷⁷³. Es ist zugleich das »Offenhalten des Herzens für ihn«. Ohne Gebet verliert der Mensch »je länger je mehr alle Reste göttlichen Lebens«⁷⁷⁴ und damit seine eigene Hominisation. »Wer nichts vom Beten weiß . . . sinkt . . . unter die Normallinie des Menschlichen herab«⁷⁷⁵ oder, anders ausgedrückt: »Nicht zu beten, ist also ein Zurücksinken auf den niedern Standpunkt der unbewußten (!), unvernünftigen Kreatur, d. h. eine Roheit«⁷⁷⁶.

(2.3.3) Die Frage nach der Identität des Menschen

Mit dem Gedanken der Re-Inkarnation Christi kann Chr. Palmer wesentliche Fragen im Umkreis der Bewegungslinie Gottes zum Menschen lösen. Die Lösung hat allerdings ihren Preis. Sie stellt die Individualität der menschlichen Persönlichkeit, den (freien) Willen, letztlich: die Identität des glaubenden individuellen Subjekts zur Disposition. Dabei ereignet sich etwas Unerwartetes: Nachdem sich die Spannungsbögen der Konzeption Palmers zu schließen scheinen, nachdem das umfassende Gott-Welt-Bild kurz vor seiner Vollendung steht, kann Chr. Palmer die neu aufbrechenden Schwierigkeiten nicht mehr lösen. Und das kommt so:

Indem er die Hominisation des Menschen an die Re-Inkarnation Christi bindet, wird Palmer dazu gedrängt, die modalistischen Tendenzen seines trinitarischen Ansatzes auf die Beziehung zwischen Christus und dem Menschen zu übertragen. Darauf weisen Aussagen, in denen Chr. Palmer vom »Inwohnen« Gottes⁷⁷⁷ bzw. Christi⁷⁷⁸ im Menschen spricht. Diese Tendenzen spiegeln sich darüber hinaus in Palmers Feststellung, daß Gott »den Menschen dazu geschaffen hat, daß er in endlicher Gestalt unendliches, göttliches Leben in sich trage und dadurch ein Ebenbild Gottes« werde⁷⁷⁹, vor allem aber in seiner Bemerkung, die menschlichen »Grund-

772. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 61.

773. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 347.

774. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 257.

775. Palmer, Chr., Art. Gebet, S. 579.

776. Palmer, Chr., Art. Gebet, S. 580.

777. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 415.

778. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 513.

779. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 16.

kräfte und Grundbedingungen alles sittlichen Lebens« seien die »reinemenschliche Form für ein göttliches Walten«⁷⁸⁰.

Die Konsequenzen dieser Interpretation sind ebenso klar wie problematisch: Der potentielle Mensch verliert in dem Maße, in dem er zum menschlichen Individuum wird, seine Individualität, in dem Maße, in dem er zum Subjekt wird, seinen Subjekt-Charakter. Er wird gleichsam zur hohlen Schale, zum *prosopon Christi* bzw. seines Geistes. Das aber heißt nichts anderes als: Die Identität des Menschen ist eine geliehene, ist die Christi.

An dieser Stelle fällt in neuer Weise Licht auf zwei Aspekte der bisherigen Untersuchung:

- Zunächst auf das Verhältnis von objektivem und subjektivem Glauben. Nun zeigt sich, daß die Koppelung der beiden großen Bewegungslinien an die Erscheinungsweisen Christi zwar die Eigenständigkeit der Genese des *subjektiven* Glaubens sichern kann, nicht aber die des *individuell* subjektiven Glaubens im Sinn menschlicher Individualität.
- Darüber hinaus auf das Verhältnis von individuellem und *überindividuellem* subjektiven Glauben. Hier findet die im Rahmen von Palmers Pädagogik und Katechetik immer wieder beobachtete Dominanz der überindividuellen Strukturen ihre theologische Entsprechung. Der Christus re-incarnatus ist auch bei Chr. Palmer nicht eine Einzelperson, sondern das überindividuelle »Zentralindividuum«⁷⁸¹, das sich in allen Glaubenden ver-körpert.

Doch plötzlich – als würde er sich mit einem Mal der Folgen bewußt – will Chr. Palmer die Konsequenzen dieser Konzeption nicht (mehr) ziehen. Alle Vorgaben des eigenen theoretischen Systems überspringend – er überspringt sie! er setzt sie weder außer Kraft noch korrigiert er sie! – hält er im praktischen Vollzug⁷⁸² an der eigenen individuellen Subjekthaftigkeit des Menschen fest.

Dementsprechend kann sich bei der Menschwerdung des Menschen Christus (der Geist Christi) als *materia* nicht nur aktiv, der Geist und Wille des Menschen nicht nur »leidentlich(e)«⁷⁸³, passiv verhalten.

- Das bedeutet für die Frage nach der Individualität des Menschen: Während R. Rothe die Individualität als »Beschränktheit und Unvollkommenheit« empfindet⁷⁸⁴, die überwunden werden muß, sieht Chr. Palmer *jetzt* in ihr ein notwendiges und von Christus gewolltes – und

780. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 183.

781. Rothe, R., *Übersicht*, S. 236; vgl. oben Anm. 602.

782. Vgl. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 179.

783. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* II, § 106,1.

784. Rothe, R., *Übersicht*, S. 176, vgl. ebd.

gesuchtes! –Merkmal menschlicher Eigenständigkeit⁷⁸⁵. Jene »Individualisierung« ist für ihn *hier* geradezu »das letzte(s) und höchste(s) Moment« der »sittlichen Anlage der Menschennatur«⁷⁸⁶, und die individuellen Elemente des Charakters helfen »zum Leben und Wachsen des Ganzen« ebenso mit, »wie sich durch sie der sittliche Mensch, der Christ als eine Person, also auch auf dieser höheren Lebensstufe nicht als ein Exemplar der christlichen Menschengattung, sondern als ein sich nur selbst gleicher Mensch von selbständigem Wert ausweist«⁷⁸⁷.

- Das bedeutet für die Frage nach der Identität des Menschen, daß Chr. Palmer in dessen Persönlichkeit zwei »Faktoren«, einen »göttliche(n)« und einen »menschliche(n)« Faktor⁷⁸⁸ als gewissermaßen *zwei* Identitäten anzunehmen gezwungen ist. Sie stehen sich im menschlichen Subjekt – je nach Standort – so als Ich und Nicht-Ich gegenüber, daß sie weder voneinander getrennt noch ineinander aufgelöst werden dürfen. – Würde Chr. Palmer seinen Gedankengang an dieser Stelle abbrechen, bedeutete dies in seinem Entwurf letztlich die Spaltung des menschlichen Subjekts. Er versucht deshalb, beide Seiten im Vollzug christlicher Existenz miteinander zu verbinden, – derart zu verbinden, daß die menschliche Subjekthaftigkeit gewahrt wird, ohne daß Christus bzw. seinem Geist das Seine genommen wird.

Chr. Palmer sieht den (zunächst einzigen) Lösungsweg im Zuordnungsmodell, das Erasmus von Rotterdam in seinem Werk »De libero arbitrio« 1524 entwickelt hat⁷⁸⁹: »wenn es an sich schlecht ist«, was ich denke oder handle, »so hat michs mein Fleisch tun heißen, niemals aber Gottes Geist«. Wenn es gut ist, dann »kommt alles aus ihm . . . all das ist des Geistes, ist Christi Werk in uns«⁷⁹⁰. So gesehen ist jedoch alle menschliche Aktivität »vergeblich«⁷⁹¹; mehr noch: sie ist, als potentiell Schlechtes, auch gefährlich.

Mit der Koppelung an Unvermögen und Sündhaftigkeit ist eigene menschliche Subjekthaftigkeit, eigene menschliche Identität nicht nur überflüssig. Sie steht darüber hinaus der Identität Christi im Menschen entgegen. Aus dieser Perspektive heraus muß sich Chr. Palmer vom

785. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 187 f.

786. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 187.

787. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 189.

788. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 188 bzw. 189.

789. Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio*, in: Erasmus v. R., *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in 8 Bden. latein./deutsch, hrsg. von W. Welzig, Darmstadt 1967 ff, Bd. 4 (hrsg. v. W. Lesowsky), 1969, S. 10 f/11 f, Ia8.

790. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 180; vgl. ebd.

791. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 181.

Weg des Erasmus abwenden. Er beschäftigt sich statt dessen mit Konzeptionen, die im Umkreis der tridentinischen Rechtfertigungsdiskussion vertreten wurden – und sieht sich gezwungen, auch diese abzulehnen: »Die verschiedenen Auskünfte, auf die man theologischerseits verfallen ist, wonach entweder die Gnade anfangen muß, dann aber der menschliche Wille mit ihr zusammenwirken soll«, oder »umgekehrt«, sind »alle gleich schwach; solch ein Warten des einen Teils auf den andern (!), ob er die Initiative ergreife«, hat »weder in der Schrift einen Halt« noch in »irgendeiner Erfahrung«⁷⁹².

Was bleibt, wiegt schwer für jemanden, der ausgegangen ist, das Ganze und seine Teile denkend zu begreifen. Chr. Palmer setzt hier nicht – wie in allen analogen Fällen, in denen sich Widersprüche zeigen – noch einmal (anders) an, sondern gesteht ein, an die Grenzen des spekulativen Systems zu stoßen. »Derjenige Punkt, wo beide . . . ineinander übergehen und eins werden, – also auch der Punkt, wo der Unterschied beider . . . liegen müßte – ist von einem menschlichen Auge nie zu entdecken, ebensowenig« kann »das göttliche Wirken und das menschliche Wirken auseinander gelesen werden«. Sondern: »alles wahrhaft Gute im Christen ist vollständig Gottes Werk . . . – und alles wahrhaft Gute im Christen ist vollständig seine eigene Sache . . . Diese zwei Sätze lassen sich, wir mögen sie drehen und in Ausdrücke fassen, wie wir immer wollen« – und nun wird der Schlüsselbegriff genannt: – »niemals in eine höhere Einheit auflösen; wir können sie nur als schlechthin gleichberechtigt nebeneinanderstellen«⁷⁹³.

(3) Die dritte Phase: Der künftige Mensch – eine Problemanzeige

In auffallendem Gegensatz zur Spekulation J. T. Becks, aber auch R. Rothes⁷⁹⁴, nehmen Palmers Aussagen zur dritten individuell-soteriologischen Bewegungslinie im Rahmen seines Gesamtsystems eine Randposition ein⁷⁹⁵. Dementsprechend gehen von ihnen keine gestaltenden Impulse aus.

Der Grund dafür ist einsichtig: Die Menschwerdung des Menschen ist nur ein Sonderfall des allgemeinen heilsökonomisch-trinitarischen Prozesses. Wie Gott für Palmer selbst der Unwandelbare ist, so sind auch Schöpfung, Erhaltung, Versöhnung und Erlösung, sind Vergangenheit

792. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 181.

793. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 181.

794. Man denke etwa an Beck, J. T., *Vorlesungen II*, S. 754 ff; vgl. Rothe, R., *Übersicht*, S. 231 ff.

795. Dazu Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 481 ff; ders., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 148; ders., *Art. Kinderglaube*, S. 918.

und Zukunft letztlich identisch⁷⁹⁶. Wie Christus im Rahmen der innerchristologischen Trinitätslehre stets derselbe ist, so bedeutet seine jeweilige Re-Inkarnation nichts anderes als das Kommen des Gekommenen, so hat der zu sich kommende (glaubende) Mensch strenggenommen seine Zukunft nicht *vor* sich, sondern *in* sich, in der »innere(n) himmlische(n) Kraft«, die der Auferweckung und Verklärung »vor oder in die Hände arbeitet«⁷⁹⁷. In diesem Sinne steht Palmers eschatologische Sicht des Menschen unter dem Vorzeichen des »Werde, was du bist«.

Am Ende der Darstellung von Palmers Konzeption der objektiven Bewegungslinie ist es angebracht, kurz innezuhalten und zurückzublicken. Dabei bestätigt sich, was schon bei der Analyse der subjektiven Bewegungslinie festgestellt wurde. Wieder steht man vor einem faszinierenden Spiel fächerartig ineinander greifender Entsprechungen, sich bildender und lösender Widersprüche, vielperspektivischer Konvergenzen. Fragt man, welche Argumentationsfiguren denn nun Geltung haben, muß die Antwort lauten: auf ihre Weise *alle*! Ist doch alle Spekulation, alle Theologie Leben, und Leben immer ein Zusammenhängendes. Separierung, Segmentierung wäre Tod.

Und dennoch: Machen sich nicht Anzeichen einer Tendenzwende bemerkbar? Es beginnen sich unheilbare Brüche im System zu zeigen. Sie könnten mit dazu beitragen, daß im Werk Chr. Palmers hinter der Freude am denkerischen Begreifen mehr und mehr die Mühe erkennbar wird und der ursprüngliche Elan der Spekulation erlahmt.

796. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 347. Von hier aus relativiert sich der protologische Fluchtpunkt der Konzeption Chr. Palmers.

797. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 482, vgl. ebd.; dieser Sicht korrespondiert (entsprechend dem im Rahmen der Taufinterpretation entwickelten Ansatz) die »Vollendung« in »Christo«: vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 473, 478.

5. VERMITTLUNGSVERSUCHE ZWISCHEN OBJEKTIVEM UND SUBJEKTIVEM GLAUBEN

5.1. Das doppelte Bild der Wirklichkeit

Ein langer Weg ist abgeschieden, eine Reihe von (Teil-)Ergebnissen erarbeitet. Es ist nun an der Zeit, die Summe zu ziehen, um den »vermittelnden Ursachen der Dinge«, dem »Weltzusammenhang(es)«¹ als höherer Einheit auf die Spur zu kommen.

Dreh- und Angelpunkt hierfür ist die sachgerechte Vermittlung der Genese des objektiven und des subjektiven Glaubens (Deutungsebene I)² bzw. der Bewegungslinie Gottes zum Menschen und der Bewegungslinie des Menschen zu Gott. Dazu muß ihre wechselseitige Relation innerhalb des Gesamtwerkes von Chr. Palmer im strengen Sinn definiert werden. In dieser Verhältnisbestimmung kehren alle Binnenbeziehungen der beiden Bewegungslinien auf höherer Ebene wieder:

- Fragt man: stehen beide Linien in einem Konsekutivverhältnis, so muß die Antwort lauten: ja, *auch*; und zwar auf doppelte Weise. *Noetisch* gesehen, geht die subjektive der objektiven Linie, geht die Genese des subjektiven der des objektiven Glaubens voraus. Die subjektive Linie wird jedoch *sekundär*, im Zuge fortschreitenden, gleichsam *ontologischen* Wissens über den Gott-Welt-Prozeß mehr und mehr als Teil, richtiger: als Fortsetzung (»creatio continua«!) einer göttlichen *Entfaltung* – und zugleich *Entwicklung* – erfahren. Sie ist so Weiterführung eines göttlichen Handelns, das, von der innergöttlichen Bewegung ausgehend, alle Bereiche der Wirklichkeit gestaltet.
- Fragt man: stehen beide Linien in einem Korrelationsverhältnis, so muß die Antwort *wieder* lauten: ja, *auch*. Beide sind aufeinander hin angelegt und laufen aufeinander zu. Wie (und indem) Gott den Menschen sucht, sucht der Mensch Gott. Wie (und indem) der Mensch Gott sucht, sucht Gott den Menschen.

In welcher Beziehung aber stehen Konsekutiv- und Konvergenzverhältnis untereinander? Man würde Chr. Palmer gründlich mißverstehen, ginge man davon aus, daß in seinem Werk beide Linien voneinander geschieden sind. Vielmehr herrscht zwischen ihnen ein Verhältnis der *Gleichzeitigkeit* und der *Kohärenz*. Entfaltung und Konvergenz der zwei Bewegungslinien erfolgen also nicht nacheinander. Die Genese des subjektiven und die

1. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 923.

2. Siehe oben S. 87 f.

Genese des objektiven Glaubens *konvergieren* vielmehr während ihrer *Entfaltung*. Dabei können beide Bewegungslinien nur in der Reflexion, nicht im praktischen Vollzug voneinander getrennt werden. Jede existiert *nur* im Kontext der anderen.

Das bedeutet für die Interpretation der Wirklichkeit, daß diese in allen ihren Teilen stets von beiden Linien überdeckt wird. Man könnte gleichsam von einem doppelten Netz sprechen, das die Wirklichkeit überzieht. Doch damit läge das Mißverständnis nahe, die Kohärenz der zwei Bewegungslinien rein additiv bzw. schichtenartig zu verstehen. Das wäre unorganisch gedacht. Beide Linien durchdringen sich im Werk Chr. Palmers vielmehr wechselseitig. Mehr noch: Sie stehen – um es mit einem Ausdruck aus der trinitarischen Diskussion zu sagen – in einem *perichoretischen* Verhältnis zueinander. Die Genese der einen vollzieht sich jeweils »in, mit und unter« der Genese der anderen. (Ein Tatbestand, der die Darstellung vor im Grunde unlösbare Probleme stellt: Was im folgenden zu sagen ist, müßte sachgerecht alles *zugleich* gesagt werden.)

Auf diese Weise kann es zu einer Neugruppierung ihrer Teilelemente kommen, die jetzt – eben erst *jetzt!* d. h. unter dem Vorzeichen der Vermittlung – die bisherige Darstellung des Werkes von Chr. Palmer in ein neues Licht rückt: Nimmt man, um es in einem Bild zu sagen, die Bewegungslinie Gottes zum Menschen und die Bewegungslinie des Menschen zu Gott als zwei jeweils *horizontale* Relationen, dann kann sie Chr. Palmer im Rahmen der Vermittlungsversuche *gleichzeitig* auch ins Vertikale kippen. Das bedeutet: *Neben* und *innerhalb* der beiden Bewegungslinien schließen sich deren jeweils subjektive und deren jeweils objektive Elemente zusammen und bilden eine neue Subjekt-Objekt-Relation (Subjekt-Objekt-Relation V)³. In ihr stehen auf der einen Seite Christus in seiner dritten Erscheinungsweise und das (potentiell) glaubende individuelle Subjekt, auf der anderen Christus in seiner zweiten Erscheinungsweise und die aktuell glaubende Kollektivperson Kirche.

Achtet man auf das methodische Vorgehen in dieser Argumentationsreihe, fällt die Häufung paradoxer Aussagen auf. Sie lassen erst errahnen, dann erkennen, daß mit der Frage nach der Vermittlung beider Bewegungslinien das denkende Begreifen sich einem besonderen Punkt nähert: der Stelle, von der aus der letzte Schritt getan werden muß, um das System zu vollenden. Es geht um nichts Geringeres als den Versuch, zu jener »absoluten Theo-Logik« vorzustoßen, zur »Identitätslehre«, von der C. I. Nitzsch spricht – selbst allerdings ihr gegenüber »gerne auf der niedern Reflexionsstufe verharren und in dem didaktischen Gegensatz befangen bleiben« möchte⁴.

3. Vgl. unten S. 372. Zu den Relationen I–IV siehe oben S. 87 f.

4. Nitzsch, C. I., System, S. VII; Schleiermacher spricht nur von »philosophischer Theologie« (Schleiermacher, F., Kurze Darstellung, S. 97 Anm. 2).

C. I. Nitzsch weist Chr. Palmer Ziel, Methode und Weg der Vermittlung.

- Das Ziel: Was in den beiden Linien, in der subjektiven und der objektiven Bewegungslinie, je und je in Teilbereichen realisiert wird, soll nun zur absoluten Einheit, zur alles umfassenden Identität erhoben werden.
- Die Methode: über die dialektischen Gegensätze hinaus zur Synthese zu gelangen. Dies bedeutet ein Doppeltes: Zum einen müssen an dieser Stelle – an *dieser* Stelle! – alle dialektischen Gegensätze, die Fülle der polaren Spannungen, die Vielzahl der dualen Zweierkombinationen im Werk Chr. Palmers *aufgelöst* werden. Hier gilt kein Einerseits-Andererseits mehr, sondern nur noch (im Sinne Hegels)⁵ das Einfache. Zum anderen müssen die Gegensätze zur Synthese gebracht werden. Die Synthese wird nur erreicht, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: die Bedingung der Einheit (Subjekt und Objekt müssen geeint sein), die Bedingung der Ausgewogenheit (die Einheit darf weder *durch* eine Seite noch auf *Kosten* einer der beiden Seiten zustande kommen), die Bedingung der Kontinuität (die Einigung darf nicht – und nun ist der Vordersatz zu korrigieren – durch *Auflösung* des ursprünglichen Entgegengesetzten, sondern nur durch seine *Aufhebung* erfolgen, dadurch also, daß die ursprünglichen Gegensätze in die Einheit *hineingenommen* werden). – Damit aber scheint die Methode in einer Aporie zu enden. Behauptet Chr. Palmer die Identität der beiden Bewegungslinien, erfüllt er die Bedingungen 1 und 2, nicht aber die dritte. Betont er ihre Nicht-Identität, wird er der Bedingung 3 gerecht, nicht aber der ersten und zweiten.

Nitzsch deutet den Weg an, der aus der Aporie herausführen kann:

- Der Weg: die Identitätslehre, wie sie von Schelling initiiert – »Jedes Existierende ist auf seine Weise Einheit von Subjektivität und Objektivität« und: »Alles Wirkliche ist . . . niemals für sich allein genommen wirklich, es existiert nur, sofern ihm anderes die Waage hält«⁶ – und u. a. von Hegel modifiziert wurde⁷. Chr. Palmer wird dabei an

5. Z. B. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 419 ff.

6. Zeltner, H., Art. Identitätsphilosophie, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1971 ff, Bd. 4, 1976, Sp. 151; vgl. Sandkühler, H. J., Art. Identitätssystem – Identität – Indifferenz, ebd., Sp. 153–157.

7. Dazu u. a. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817/27/30). Vorrede zur Zweiten Ausgabe, in: ders., *Werke. Theorie* Werkausgabe, Bd. 8, 1970, S. 13 ff, 18 f; doch schon: ders., *Phänomenologie*, z. B. S. 429 ff.

dessen Überlegungen zur offenbaren Religion⁸ herangeführt. Hegel entwirft hier das Bild der Wirklichkeit unter dem Aspekt der »Entfremdung des göttlichen Wesens«, die er »auf ihre gedoppelte Weise gesetzt« sieht:

»Das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beiden Momente, deren absolute Einheit der Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daß sie auseinandertreten und das eine einen ungleichen Wert gegen das andre hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte, und es entstehen zwei Verbindungen, deren gemeinschaftliche Momente die angegebenen sind. In der einen gilt das *göttliche Wesen* als das Wesentliche, das natürliche Dasein aber und das Selbst als das Unwesentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das *Fürsichsein* als das Wesentliche, und das einfache Göttliche als das Unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das *Dasein* überhaupt, die bloße Gemeinschaftlichkeit der beiden Momente derselben«⁹.

Hegel kommt dabei (und versucht das am Beispiel von Gut und Böse konkret zu machen) zu dem Resultat, daß die Gegensätze der Wirklichkeit nur *so* bzw. nur *dann* in eine höhere Einheit hinein aufgehoben werden können, sofern bzw. wenn Position und Negation *zugleich* bewahrt werden. »Indem . . . das Wesen *an sich* mit sich schon versöhnt und geistige Einheit ist, worin die Teile der Vorstellung *aufgehobne* oder *Momente* sind, so stellt sich dies dar, daß jeder Teil der Vorstellung hier die *entgegengesetzte* Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der Inhalt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit ebenso sehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Anderssein, das Geistige, vollendet . . .«¹⁰.

Daraus folgt: Die Wirklichkeit und damit alle ihre Teile sind stets *identisch und nicht-identisch zugleich*. »Sosehr daher gesagt werden muß«, daß die Gegensätze »*dasselbe* seien, ebenso sehr muß also gesagt werden, daß sie *nicht* dasselbe, sondern schlechthin *verschieden* sind . . . Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze . . .«¹¹.

Diese Aussage Hegels ist der Schlüssel zum Vermittlungsversuch der subjektiven und objektiven Strukturen und darüber hinaus zum Verständnis von Palmers Gesamtsystem. Sie radikalisiert die Konzeption der direkten und indirekten Identität, die die subjektive Bewegungslinie

8. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 412 ff; vgl. aber auch (Nitzsch-Zitat!) den folgenden Abschnitt über »das absolute Wissen«, ebd., S. 434 ff.

9. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 427.

10. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 430.

11. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 429.

überformt¹², und hebt sie zugleich auf höchste Ebene. Sie dient endlich dazu, die Aporie der zwei Identitäten zu lösen, die im Rahmen der objektiven Bewegungslinie vorhanden ist¹³. Denkt man an Palmers lebenslange Neigung zur Musik¹⁴, könnte man es so ausdrücken: In alledem scheint diese Formel das, was vorher in immer neuer Weise präludiert wurde, zum Finale zu führen. Der entsprechende Spitzensatz lautet: *Die beiden Bewegungslinien, und mit ihnen die Wirklichkeit als ganze, sind identisch und nicht-identisch*. Diese Aussage gilt ohne jede nähere Einschränkung. Nichts darf von ihr genommen, nichts ihr hinzugefügt werden.

Diese Lösungsformel, höchste Abstraktion, ist jedoch bewegungslos und damit geschichtslos, ist gleichsam körperlos. Schon Hegel weist darauf hin, daß sie sofort wieder in konkreten Vollzug eingebunden werden muß, soll höchste Wahrheit nicht zur Unwahrheit werden¹⁵. Chr. Palmer folgt Hegel. Er bindet sie – und hier scheinen Entsprechungen zu Schelling auf, der die Identität von Subjekt und Objekt mit den Kategorien von Raum und Zeit verknüpft¹⁶ – einerseits an die Distinktion (inneres) Wesen – (äußere) Erscheinung und erhält dadurch die Aspekte der Variabilität und der Bewegung (als Entfaltung und/oder Konvergenz), andererseits an die Unterscheidung Oben-Unten und bekommt somit den Aspekt des Raumes zurück. Gleichzeitig interpretiert er – Hegels Konzeption aufbrechend, und das heißt: bereits wieder verlassend – jene Formel so, daß die Wirklichkeit und ihre Teile *von oben* bzw. *innen*, d. h. *von Gott her* gesehen, identisch, *von unten* bzw. *außen*, d. h. *vom Menschen her* gesehen, nicht identisch sind. Chr. Palmer hat so ein doppeltes Bild der Wirklichkeit. Es gleicht jenen dreidimensionalen Abbildungen, deren Sujet je nach der Perspektive »kippt«, die der Betrachter wählt.

Vor diesem Hintergrund erhält jene – im Zusammenhang von Palmers Wissenschaftstheorie angeführte – Stelle¹⁷ ihre tiefste (und eigentliche) Interpretationsebene: Aus der Sicht Gottes ist »in jener ganzen, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfassenden Weltordnung, die wir das Reich Gottes nennen, beides, das Göttliche und Menschliche geeinigt und verbunden«. »Nur Gottes Auge sieht, wie in Christus, so in Christi Reich den geheimnisvollen Punkt, wo sich beides einigt«. Aus der

12. Vgl. oben die S. 59 ff, 75 ff, 94, 104 ff, 125, 167.

13. Vgl. oben S. 287 f.

14. Knapp, J., Art. Palmer, S. 618, 620.

15. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 429.

16. Vgl. Schelling, F. W. J., System, S. 134 ff.

17. Siehe oben S. 52 f.

Perspektive des Menschen ist Göttliches und Menschliches getrennt, hat »beides seine volle reale Wahrheit«¹⁸.

Mit der Formel der doppelten Identität ist endlich das Ensemble der Aspekte vollzählig, unter denen Chr. Palmer die Wirklichkeit betrachtet. Von der Lehre der doppelten Identität her scheinen sich nun auch die letzten Probleme zu lösen, die im Rahmen dieser Untersuchung zu bearbeiten sind: die Fragen nach den Vermittlungen im überindividuellen und im individuellen Bereich.

5.2. Vermittlungsversuche im überindividuellen Bereich: Kirche und Staat

Die Frage nach dem Kirchenbegriff bei Chr. Palmer begleitet den Gang dieser Untersuchung gleich ihrem Schatten. Doch: so oft sie auch thematisiert wurde, sie konnte bislang immer nur sektoral beantwortet werden¹⁹. Erst jetzt ist der Ort im System erreicht, an dem der ekklesiologische Ansatz Palmers integral skizziert werden kann. Innerhalb der durch die doppelte Identitätslehre gesetzten Klammer müssen dazu die entsprechenden Teilelemente der subjektiven mit denen der objektiven Bewegungslinie vermittelt werden. Sie müssen *so* vermittelt werden, daß deutlich wird: die Kirche ist mehr als nur die Summe ihrer Teile, schon gleich alles andere als ein totes Präparat. Sie bildet vielmehr einen umfassenden lebenden Organismus²⁰, der im Grunde so wenig dargestellt werden kann, wie sich Leben *beschreiben* läßt. So muß im Sinne der eingangs gemachten Feststellung²¹ an den Leser appelliert werden, alle jene Linien, die im folgenden nacheinander gezeichnet werden, zur Gleichzeitigkeit zu erheben und zu einem lebendigen Ganzen zusammenzusehen.

5.2.1. Kirche und Staat im Zeichen der Identität

Von oben her gesehen ist die Vermittlung der »zerstreuten Glieder« der Kirche als bereits vollzogen vorausgesetzt, ist Kirche als Teil des Reiches Gottes in sich ruhendes *Sein*. Diese Aussage ist nach vier Richtungen hin zu verdeutlichen:

18. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 22; vgl. 183.

19. Zum einen im Rahmen der subjektiven Bewegungslinie, siehe oben S. 25 ff, 39 ff, 171 ff; – zum anderen im Zusammenhang mit der objektiven Bewegungslinie, vgl. S. 250 f.

20. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 24.

21. Siehe oben S. 37.

- Sie bedeutet, daß die Kirche unter diesem Aspekt mit dem sich re-inkarnierenden Christus in seiner überindividuellen Gestalt identisch ist²².
- Sie bedeutet, – Th. Harnack kommt zu einer ähnlichen Sicht²³ – daß die Kirche auf der Zeit-Ebene mit sich selbst identisch ist. Sie ist im Blick auf Vergangenheit und Zukunft ewig²⁴, ist »wesentlich« (= ihrem Wesen nach) stets dieselbe, ist »Eine«²⁵ und als »unzerstörbares«²⁶, »einheitliches(n) und unvergängliches(n) Ganzes«²⁷ heilig bzw. vollendet²⁸.
- Sie bedeutet, daß die Kirche – gleichsam räumlich gesehen – eine umfassende Größe ist. Wie (und weil) das Reich Gottes »Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit« übergreift²⁹; wie (und weil) das Christentum »universale(n) Bedeutung« hat³⁰, so (und deshalb) ist die Kirche als Universalkategorie überall, »wo irgend Menschen sind«³¹.
- Sie bedeutet, daß die Beziehung Kirche – Staat in ein neues Licht rückt. Nun findet jenes Wechselspiel eine erste Erklärung, das bei der Frage nach der Trägerschaft der Schule zwischen beiden zu beobachten war³². Es geht auf eine Verhältnisbestimmung zurück, die der R. Rothes nicht ferne steht³³: Von *oben* her betrachtet sind für Chr. Palmer Kirche und Staat letztlich identisch. Von dort gesehen finden sie im Reich Gottes ihre höhere Einheit³⁴.

5.2.2. Kirche und Staat im Zeichen der Nicht-Identität

Betrachtet man die Kirche *von unten*, so ist die Vermittlung ihrer Teilelemente noch keineswegs abgeschlossen³⁵. Die Kirche ist aus dieser Perspektive heraus in einer für die gesamte Kirchen-Diskussion des

22. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 470, 473.

23. Harnack, Th., Die Kirche, S. 3.

24. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 472; ders., Art. Kirche, S. 4.

25. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 473.

26. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 472.

27. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4.

28. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 473.

29. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 22.

30. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 5.

31. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 473.

32. Siehe oben S. 110 ff.

33. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 244.

34. Vgl. Palmer, Chr., Art. Staat, S. 131, 144: Der Staat steht »innerhalb des Reiches Gottes«.

35. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16.

19. Jahrhunderts charakteristischen Weise³⁶ Kirche in Bewegung, im Werden. Im Zeichen der *Identität* vertritt Chr. Palmer einen einfachen Kirchenbegriff. Von der These der *Nicht-Identität* her wird Kirche für Palmer (gleichzeitig) zu einem äußerst differenzierten Konstrukt, richtiger: zu einem spannungsvollen Prozeß.

Der Prozeß der Kirchenbildung hat zum einen seinen Ausgangspunkt (und seine Triebkraft) in der *Bewegung Gottes zum Menschen*. Sie vollzieht sich durch die Re-Inkarnation Christi auf zwei einander korrespondierenden Wegen, über die überindividuelle und die individuelle soteriologische Bewegungslinie³⁷. In beiden Fällen wiederum geschieht die Bewegung in drei verschiedenen Relationen:

- *Von Gott zu Gott*. Der Prozeß der Kirchenbildung verläuft vom Transempirischen zum Empirischen, von der »Idee« der Kirche (= des Reiches Gottes)³⁸ über die »ideale Persönlichkeit« der Kirche³⁹, die »mystische Seite der Kirche«⁴⁰, die – wenn auch noch nicht äußerlich realisierte, so doch real handelnde – Kirche des »Glaubens, nicht schon des Schauens«⁴¹, die Kirche als Erscheinungsform des Christentums⁴² hin zum »Kirchentum«⁴³, zur »organisierten Kirche«⁴⁴. Im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung erfüllt sich die Hoffnung auf ein »mit dem Reiche Gottes vollkommen identisches Kirchentum«⁴⁵, indem die Kirche »in Christo« ihre »Vollendung« findet⁴⁶.
- *Vom unsichtbar-inneren Wesen zur sichtbar-äußeren Erscheinung*. Der Prozeß der Kirchenbildung wird ferner – gegen J. T. Beck⁴⁷ und mit F.

36. Vgl. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 13, 19 ff u. ö.; Birnbaum, W., Theologische Wandlungen, S. 18.

37. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 471; vgl. ebd., S. 327; ders., Art. Kirche, S. 27; siehe auch oben S. 244 ff.

38. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 164, 475; ders., Art. Kirche, S. 4.; ferner: Nitzsch, C. I., System, S. 307. Zur Identität von idealer Kirche und Reich Gottes vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 472:493. Dagegen: Kliefoth, Th., Acht Bücher, S. 33, 49; Harnack, Th., Die Kirche, S. 4.

39. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 5.

40. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4.

41. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 164 ff, 471 ff.

42. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 16.

43. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 166.

44. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165.

45. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 166, vgl. S. 475.

46. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 473.

47. Vgl. oben S. 247 f.

Schleiermacher⁴⁸, C. I. Nitzsch⁴⁹, J. Höfling⁵⁰ u. a. – von den beiden Gegensatzpaaren Innen-Außen⁵¹ und Unsichtbar-Sichtbar⁵² bestimmt. Chr. Palmer koppelt beide Distinktionen mit der dualen Zweierkombination Geist und Form⁵³ bzw. Wesen und Erscheinung: So sehr die Kirche ihrem Wesen nach immer ein Unsichtbar-Inneres ist und bleiben wird⁵⁴, so sehr wendet sie – genauer: der Geist Christi in ihr – sich in Bekenntnis, »Verfassung und Kultus«⁵⁵, speziell aber in den Sakramenten, nach außen⁵⁶.

- *Vom Kleinen zum Großen.* Ursprünglich aus wenigen »einzelnen Seelen« bestehend⁵⁷, gleicht die Kirche einem sich öffnenden Fächer, der auf seiner einen Seite von der individuell-soteriologischen, auf der anderen von der überindividuell-soteriologischen Bewegungslinie begrenzt wird. Zwischen beiden Linien bilden sich immer weiter ausgreifende Konvergenzbeziehungen aus. In ihnen übt der Geist Christi im individuellen glaubenden Subjekt eine zum überindividuellen drängende »gemeinschaftsbildende Wirkung« aus⁵⁸, während er sich im Blick auf die Kollektivperson Kirche in verschiedene (durch Konfession und Landeskirchen repräsentierte) kirchliche Charaktere individualisiert⁵⁹.

Die Genese der Kirche hat zum anderen ihren Ausgangspunkt (und ihr Agens) in der *Bewegung des Menschen zu Gott*. Auch sie teilt sich in zwei miteinander korrespondierende Stränge: in den Entwicklungsgang des individuellen und den des überindividuellen glaubenden Subjekts⁶⁰. In

48. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 516 ff; vgl. Samson, H., Die Kirche, S. 45.

49. Z. B. Nitzsch, C. I., System, S. 307, 307 ff.

50. Z. B. Höfling, J., Grundsätze, 1. Aufl., S. 323, 3. Aufl., S. 10; doch: zunächst und primär ist die Kirche eine »innere und unsichtbare Gemeinschaft« (ebd., 1. Aufl., S. 321; 3. Aufl., S. 7). Zum Ganzen: Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 226 ff.

51. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 164 ff, 474; ders., Art. Kirche, S. 16 u. ö.; vgl. auch Schelling, F. W. J., Philosophie der Mythologie, S. 350 f.

52. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165 f, 473 ff u. ö.

53. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 474.

54. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165 f.

55. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 165 f.

56. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 501 f, 515; im Sinne Schleiermachers (Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 525 f), doch ohne dessen Gottesdienst im weiteren Sinn (Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 535, 596 ff).

57. Palmer, Chr., Moral des Christentums, S. 124.

58. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4; vgl. S. 1, 3, 15.

59. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 15 ff, 20 f; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 476; vgl. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube I, § 6,3.

60. Beide Stränge sind zusammengebunden in einem Organismus! Kirche ist auch unter diesem Aspekt kein bloßer Haufen: Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 6.

beiden Entwicklungsprozessen wiederum weist die Bewegung zwei sich überlagernde Tendenzen auf:

- *Die Tendenz zur Konvergenz der individuellen und überindividuellen Strukturen.* Beide Seiten stehen im Prozeß der Kirchenbildung in wechselseitiger Abhängigkeit. Sie dürfen weder voneinander getrennt noch miteinander identisch gesetzt werden⁶¹. Diese Verhältnisbestimmung schließt allerdings nicht aus, daß es von Fall zu Fall zur Dominanz einer der beiden Seiten kommt. So gingen *historisch* gesehen die ersten Impulse von einzelnen gläubigen Subjekten aus⁶², während seither die Gemeinde als Kollektivperson den dominierenden Part übernommen hat⁶³.
- *Die Tendenz zur Annäherung der empirischen Kirche an die ideale Kirche.* So sehr *innerhalb* des empirischen Kirchentums eine unaufhörliche Spannung zwischen den individuellen und überindividuellen Strukturen gesetzt ist, so sehr kommt es im Verlauf der Kirchenbildung zur Konvergenz der äußeren, objektivierten Erscheinungsformen der Kirche mit deren eigentlichem, innerem Wesen. Dabei wird innerhalb der empirischen Wirklichkeit im Bekenntnis⁶⁴, in der Selbstdarstellung der Gemeinde durch »Gebet, Gesang, Predigt und Sakrament«⁶⁵ eine vorletzte⁶⁶, innerhalb der transempirischen Wirklichkeit in der Verschmelzung⁶⁷ von Kirche und Reich Gottes die letzte Einheit von Erscheinung und Wesen erreicht⁶⁸.

Die These der Nicht-Identität wirkt sich nicht nur auf das Binnenverhältnis der Kirche aus, sondern auch auf ihre *Außenbeziehungen*. Geht man diesen nach, findet Palmers Zuordnung der Schule zu Kirche und Staat⁶⁹ ihre zweite und abschließende Erklärung. Von außen und unten gesehen setzt Palmer dem Reich Gottes gleichsam ein Menschen-Reich entgegen: die *Nation* als »einheitlichen Organismus« aller individueller und überindividueller menschlicher »Potenzen«⁷⁰. Ein Bestandteil dieses Organismus ist der *Staat*, ein *anderer* die *Kirche*. Wie »die natürliche Einheit einer Nation« im Staat ihre »umfassendste und entwickeltste Erscheinungs-

61. Siehe oben S. 39 ff; vgl. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* I § 6; 6,1; 6,2; 6,3; 6,4; II, 122,3; ders., *Die christliche Sitte*, S. 517 f.

62. Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 124.

63. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 1 ff.

64. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 51.

65. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 371; vgl. 370 ff.

66. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 55 f, 128, 501 ff; ders., *Art. Kirche*, S. 4 f.

67. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 6.

68. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 165.

69. Siehe oben S. 107 ff.

70. Palmer, Chr., *Art. Schule*, S. 939; vgl. 945; vgl. ders., *Art. Kirche*, S. 6, 21.

form« hat, so »ist es ganz der normale Gang und Stand der Sache, daß die Kirche als Landeskirche existiert; wie die übrigen Interessen, so soll auch das höchste ein der Nation gemeinsames sein; auch in ihrem religiösen Leben will und soll sie – ähnlich wie im kleinen Kreise die Familie – als Nation sich wissen, als Nation vor Gott treten, d. h.« (noch einmal, nun aus der anderen Perspektive: Kirche als Universalkategorie!) »das Volk will und soll sich zur Kirche konstituieren«⁷¹. Innerhalb bzw. unterhalb der Nation stehen nach Chr. Palmer Kirche und Staat in einer – man ist versucht zu sagen: klassisch ausgeprägten – organischen Relation:

- Sie sind zum einen grundsätzlich voneinander getrennt. Chr. Palmer weist sie, Schleiermacher folgend⁷², verschiedenen Sphären zu, wobei er die im innerkirchlichen Verhältnis bereits verwendete Innen-Außen-Distinktion in das Begegnungsfeld von Kirche und Staat hinein verlängert. Die Kirche, Träger der nationalen Gesittung, gehört der inneren Sphäre an, der Staat, Repräsentant nationaler Macht, der äußeren⁷³.
- Sie sind zum anderen grundsätzlich aufeinander bezogen. Keine Seite kann ohne die andere ihren eigenen Aufgaben gerecht werden⁷⁴, jede hat für die andere zu sorgen. Wie die Kirche dem Staat zu seinen »geistigen Kräfte(n)« verhelfen muß, die er »für seine eigenen besten Zwecke nötig hat«⁷⁵, so ist der Staat dazu »berufen«⁷⁶, – später wird Chr. Palmer diese Aussage noch verstärken: – und hat »ausdrücklich« die Verpflichtung »übernommen . . . , die Kirche in dem, was zu ihrem Leben notwendig ist, zu schützen«⁷⁷.

Mit dieser Verhältnisbestimmung kehrt die im Zusammenhang der schulischen Trägerschaft angesprochene Problematik⁷⁸ auf höherer Ebene wieder; und noch einmal ist zu fragen: Macht Chr. Palmer diese Gewichtsverteilung zwischen Kirche und Staat nicht Angst? Sieht er denn nicht, daß die Eingrenzung der Kirche auf die Sphäre der Innerlichkeit früher oder später die Auslieferung an den Staat bedeuten muß? Weiter: Merkt er nicht, daß er die Kirche nicht an den Staat im allgemeinen, sondern an eine ganz bestimmte Erscheinungsform des Staates bindet, an den Staat

71. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 6, vgl. ebd.

72. Z. B. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 513, 584; dazu Samson, H., Die Kirche, S. 65 ff.

73. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13; ders., Art. Schule, S. 942, 944.

74. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13; vgl. ders., Art. Schule und Art. Staat.

75. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 13.

76. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 368.

77. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 357.

78. Siehe oben S. 112 ff.

des Adels (Chr. Palmer, »bei Hof geachtet«⁷⁹, wurde selbst geadelt) und des Bürgertums. Merkt er nicht, daß er damit in Gefahr steht, die Kirche nicht mehr als Kirche für alle zu interpretieren?

Chr. Palmer könnte derartige Befürchtungen wohl nicht verstehen. Zunächst aus persönlichen Gründen: Die charakterliche Lauterkeit und Feinsinnigkeit, die J. Knapp an Palmer rühmt⁸⁰ und die in seinem schriftstellerischen Werk ihre Bestätigung finden, schließen auf der einen Seite eine unwürdige Koalition mit den Mächtigen seiner Zeit aus. Sie verstellen ihm auf der anderen offensichtlich den Blick für das Ausmaß der Möglichkeiten, seine Koordination von Kirche und Staat zu mißbrauchen. Dann aus sachbezogenen Gründen: Die Identitätslehre scheint das Verhältnis von Kirche und Staat auf zweifache Weise zu sichern. Von *oben* her gesehen ist das Reich der Menschen zugleich das Reich Gottes. Damit ist für Chr. Palmer eine Perversion des Staates *selbst* ebenso ausgeschlossen wie eine Pervertierung seiner Beziehungen zur *Kirche*. Von *unten* her betrachtet scheint ihm die Zuordnung von Kirche und Staat zu verschiedenen Sphären ihre beiderseitige Eigenständigkeit ausreichend zu garantieren. Schließlich aus empirischen Gründen: Um die Mitte des 19. Jahrhunderts (und in den folgenden Jahrzehnten) ist das nationale/nationalstaatliche Erwachen in Deutschland noch nicht mit deutlich negativen Erfahrungen belastet. Es wäre demnach unhistorisch gedacht, wollte man bei Chr. Palmer jenes Wissen um die latente Gefährdung nationalen Bewußtseins und staatlicher Macht voraussetzen, das sich die Menschen des 20. Jahrhunderts erwerben mußten.

Dennoch – *faktisch* ist Palmers Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat im Rahmen einer Entwicklung zu sehen, die in der Folgezeit nicht unerheblich (aller Deutung der Kirche als Universalkategorie gerade entgegengesetzt) zur Entkirchlichung in Deutschland beigetragen hat und die darüber hinaus mit dazu führt, die Widerstandskraft der evang. Kirchen gegenüber dem aufkommenden Dritten Reich zu lähmen und so *beide*, Kirche und Staat, an den Rand der Vernichtung zu treiben.

5.2.3. Folgerungen für den ekklesiologischen Ansatz Chr. Palmers

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß Chr. Palmer ein ungewöhnlich differenziertes (und dynamisches) Kirchenverständnis besitzt. Durch ein System von dualen Zweierkombinationen in Struktur gebracht, ist es nach außen hin offen (Kirche als Volk Gottes, als

79. Knapp, J., Art. Palmer, S. 619.

80. Knapp, J., Art. Palmer, S. 619 f.

Universalkategorie!), ohne ins Konturlose zu zerfließen; nach innen konzentriert (Kultus als Kirche im Vollzug!), ohne konventikelhaft eng zu wirken. Nimmt man noch hinzu, daß seiner Meinung nach im Prozeß der Kirchenbildung alle Schichten, Stufen und Stationen nicht nur *nacheinander*, sondern gleichzeitig auch *ineinander* anzutreffen sind⁸¹, dann wird deutlich: es ist ihm auch im Blick auf seinen ekklesiologischen Ansatz in hohem Maße gelungen, das Ganze als Ganzes zu erfassen.

Aus diesem Ansatz ausgeschlossen – und zwar *strikt* ausgeschlossen – ist nur, was dazu führen könnte, das Geflecht seiner gleichsam schwebenden Balancen zu stören. Chr. Palmer sieht dieses Geflecht an drei Stellen bedroht: bei der unter dem Vorzeichen der Nicht-Identität getroffenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, bei der Beziehung der Bewegungslinien Gottes zum Menschen bzw. des Menschen zu Gott und, schließlich, innerhalb der subjektiven Bewegungslinie, bei der Relation des individuellen zum überindividuellen glaubenden Subjekt.

Die erste Gefahr geht nach Meinung Palmers von der katholischen Kirche aus. Indem sie nicht nur den Staat, sondern *auch* die Kirche der äußeren Sphäre zuweist, institutionalisiert sie den Konflikt zwischen beiden. »Die katholische Fassung dieses Verhältnisses hat . . . die notwendige Folge, daß, wenn der Staat seine Pflicht tut, die Kirche augenblicklich über Beeinträchtigung Beschwerde erhebt, letzteres also . . . nur damit vermieden wird, daß ersteres nicht geschieht«⁸². Zur Klärung: Chr. Palmer nimmt nicht *dagegen* Stellung, daß die Kirche objektive, äußere Strukturen aufweist. Im Gegenteil, sie sind ein konstitutives Element seines Kirchenverständnisses – aber nur im *Binnenbereich* der Kirche. Im *Außenverhältnis* dagegen, im Blick auf die anderen »Potenzen« der Nation, gehört die Kirche der Sphäre der Innerlichkeit an.

Die zweite Gefahr sieht Chr. Palmer überall da gegeben, wo man versucht, das In- und Miteinander der beiden Bewegungslinien aufzulösen und äußerliche Scheidungen zwischen den Kirchengliedern aufzurichten. Chr. Palmer wendet sich gegen jeden konventikelhaften »Sektengeist«, der »alle ausschließen« will, »die in irgendeinem Stücke noch dahinten sind hinter dem«, was das Bewußtsein der Gemeinde ausmacht⁸³. Er lehnt gleichermaßen alle kirchenreformerischen Bestrebungen ab⁸⁴, die auf eine *ecclesiola in ecclesia* zielen⁸⁵. Wieder ist zu beachten: Chr. Palmer leugnet

81. Vgl. auch Palmer, Chr., *Moral des Christentums*, S. 196.

82. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 14; vgl. S. 5; vgl. ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 164 ff.

83. Palmer, Chr., *Art. Kirche*, S. 5; vgl. S. 10; ähnlich: Harnack, Th., *Die Kirche*, S. 30 f.

84. Z. B. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 687 ff; vgl. Harnack, Th., *Die freie lutherische Volkskirche*, S. 110 ff zu Schleiermacher, v. Hofmann, Höfling, v. Zezschwitz.

85. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 471 ff.

nicht, daß es innerhalb der Kirchenglieder verschiedene Reifungsphasen gibt: Mündige und Unmündige⁸⁶, aktive und passive Kirchenangehörige⁸⁷, – aber er wendet sich dagegen, aus dieser Tatsache aktuell-organisatorische oder auch nur potentiell-theoretische Konsequenzen zu ziehen.

Die dritte Gefahr ist mit der Kirchen- und Amtsdiskussion im 19. Jahrhundert verbunden. Chr. Palmer sieht sich von seinem Ansatz her gezwungen, in dieser Diskussion Stellung zu beziehen⁸⁸.

Zum Stand jener Diskussion:

Im Verlauf der Auseinandersetzung um die *Kirche als Anstalt* bzw. *Kirche als Gemeinde* werden innerhalb der Konfessionellen Theologie vier Positionen entwickelt:

- F. J. Stahl nimmt zwischen Anstalt und Gemeinde eine vertikale Gliederung vor. »Mit einem etwas kühnen Bild könnte man sagen, daß die Kirche, wie er sie sah, zwei Stockwerke umfaßt. Das untere besteht aus der Gemeinde, das obere aus der Anstalt oder Stiftung über den Menschen«⁸⁹.
- Für Th. Kliefoth stehen – ähnlich wie für G. v. Zezschwitz⁹⁰ – Anstalt und Gemeinde in einem Konsekutivverhältnis. »Erst muß die Kirche das objektive Haus Gottes sein, den Hausvater und den Hausverwalter und die Hausgüter in den Gnadenmitteln haben, ehe sie durch und um dieselben eine Hausgenossenschaft sammeln kann«⁹¹.
- Th. Harnack ist bestrebt, beide Erscheinungsweisen von Kirche gleichzuordnen. In ihr haben seiner Meinung nach Anstalt und Gemeinde denselben Rang⁹².
- Nach J. Höfling schließlich geht die Gemeinde der Anstalt voraus: »Unserer Anschauung zufolge« ist die Kirche »nur sekundär und konsekutiv« »sammelnde Anstalt für den Glauben«, weil sie primär und ursprünglich »Sammlung der Gläubigen« ist. Beides geht nicht sowohl koordiniert neben einander her, als vielmehr das Eine die Folge des Anderen ist«⁹³.

Der Diskussion um die Kirche als Anstalt korrespondiert die Auseinander-

86. Z. B. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 8.

87. Z. B. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 3.

88. Dazu: Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 99 ff. Chr. Palmer führt die Auseinandersetzung in seinem Art. Kirche.

89. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 215; vgl. z. B. Stahl, F. J., Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen, 1. Aufl. 1840, S. 245, 2. Aufl. 1862, S. 67.

90. Z. B. Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 587 f; vgl. oben S. 25 f.

91. Kliefoth, Th., Acht Bücher, S. 216; dazu: Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 255.

92. Harnack, Th., Die Kirche, S. 25.

93. Höfling, J., Grundsätze, 3. Aufl., S. 199 f.

dersetzung um den Ursprung des *Amtes*. Auch hier sind innerhalb der Konfessionellen Theologie vor allem vier Ansätze zu unterscheiden:

- F. J. Stahl⁹⁴ und W. Löhe⁹⁵ halten »an einem konkreten, von Christus gestifteten Amt fest, das bestimmten Personen anvertraut ist und das Erbe des Apostolats darstellt«⁹⁶.
- J. Höfling kennt zwar ein von Christus gestiftetes Amt, also ein Amt iure divino, dieses aber »ist dem allgemeinen Priestertum übergeben«⁹⁷.
- H. Reuter geht von der Distinktion »Wesen und Erscheinung« aus und unterscheidet zwischen dem (von Christus gestifteten) Amt »an sich« und dem von Menschen eingesetzten konkreten »Stand«⁹⁸.
- Th. Harnack⁹⁹ versucht zwischen allen genannten Positionen mit Hilfe der Organismusvorstellung zu vermitteln, indem er einerseits die von Christus in gleicher Weise gestifteten Größen Kirche und Amt, andererseits die beiden Begriffe Amt und Amtstum polar aufeinander bezieht¹⁰⁰.

Chr. Palmer muß sowohl im Blick auf den Anstalts- als auch auf den Amtsbegriff alle Positionen ablehnen, welche die schwebende Balance der vier Bewegungslinien im Prozeß der Kirchenbildung in Frage stellen: *Weder* der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen innerhalb der Genese des (individuellen und überindividuellen) subjektiven Glaubens, *noch* die doppelte (wieder: individuelle und überindividuelle) Erscheinungsweise des sich re-inkarnierenden Christus im Rahmen der Genese des objektiven Glaubens, *noch* das Konvergieren dieser beiden Glaubens-Prozesse erlauben, daß sich zwischen das einzelne glaubende Subjekt und die Kollektivperson Kirche bzw. zwischen das glaubende Subjekt und den sich re-inkarnierenden Christus ein Drittes schiebt¹⁰¹. Es würde, sei es Anstalt, sei es Amt, zur Mittelinstanz, die das Netz gleichgewichteter Entsprechungen unweigerlich zerreißt.

Aus dieser Perspektive heraus scheiden im Blick auf die Anstaltsdiskus-

94. Stahl, F. J., Die Kirchenverfassung, 1. Aufl., S. 58.

95. Löhe, W., Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche, Nürnberg 1849, S. 17 f, 34 ff, 41 ff, 50 ff, 79 ff.

96. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 120.

97. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 119; vgl. z. B. Höfling, J., Grundsätze, 1. Aufl., S. 346 ff; 3. Aufl., S. 54, 62, 69 ff, 256 f.

98. Reuter, H., Abhandlungen zur systematischen Theologie, Berlin 1855, S. 102 ff.

99. So schon Kliefoth, Th., Liturgische Abhandlungen I, Schwerin/Rostock 1854, S. 352, 341 ff.

100. Harnack, Th., Die Kirche, S. 37 ff.

101. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2 f; vgl. ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 164 ff.

sion die Konzeptionen von Stahl und Kliefoth von vornherein aus, ebenso die Entwürfe von Stahl, Löhe und Reuter zur Amtsdebatte. »Apostel hat der Herr ausgesendet, aber selbst ein Apostelamt hat er, der nur einzelne Personen mit dem Apostelgeschäft betraute, nicht gestiftet, geschweige denn ein Pfarramt; noch viel weniger hat er irgendein solches Institut, soweit nicht eine menschlich-natürliche Vermittlung zur Überlieferung seines Wortes von dem einen an den anderen notwendig ist, zwischen sich und die Menschenseelen so in die Mitte gestellt, daß diesen nur durch jenes Zwischenglied die Güter seines Reichs, die Lebenszuflüsse aus seiner Lebensfülle zukommen könnten«¹⁰².

Nicht so eindeutig ist das Verhältnis der Konzeption Palmers zu den anderen Ansätzen. Der Entwurf Harnacks scheint zunächst durch die ihm zugrundeliegende Organismusvorstellung dafür geeignet, die Balance der Bewegungslinien im Sinne Palmers zu garantieren. Doch: Th. Harnack wendet den Organismusgedanken nicht im Rahmen der dualen Zweierkombinationen Palmers an. Er erweitert sie vielmehr zur Trias Individuum – *Anstalt/Amt* – Gemeinde¹⁰³ und knüpft im Sinne Kliefoths¹⁰⁴ – und damit zugleich unter Einbeziehung jener Mittelinstanz – das Handeln des Heiligen Geistes gegenüber Individuum und Gemeinde an Anstalt bzw. Amt der Kirche¹⁰⁵. Damit kann Chr. Palmer auch diese Konzeption nicht übernehmen.

So bleibt noch der Ansatz Höflings – und tatsächlich zeigen sich bei Palmer deutliche Anklänge an ihn. Wie Höfling kann Chr. Palmer davon sprechen, daß Kirche in erster Linie »die Gemeinschaft der (S. 470) Heiligen«, daß die Gemeinde »der ursprüngliche Begriff« ist¹⁰⁶. Wie Höfling faßt Chr. Palmer, sofern er den Begriff überhaupt verwendet¹⁰⁷, die Anstalt »als das Sekundäre im Kirchenbegriff«¹⁰⁸ auf. Nun führt aber – darauf verweist H. Fagerberg¹⁰⁹ – die Spannung zwischen den Aussagen von CA V und CA VIII zu einer tiefen inneren Zerrissenheit im Kirchenverständnis Höflings. Höfling kann und will auf der einen Seite

102. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2.

103. Harnack, Th., Die Kirche, S. 11, 24 f, 27, 39 f u. ö.

104. Kliefoth, Th., Acht Bücher, S. 18, 190 ff, 334 (gegen Schleiermacher).

105. Harnack, Th., Die Kirche, S. 13, 24 f, 39 f.

106. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 470 f.

107. Chr. Palmer steht dem Begriff sehr reserviert gegenüber, verkörpert dieser doch seiner Meinung nach die »Grunddifferenz« zwischen evang. und katholischem Kirchenverständnis (Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. 475). Palmer verwendet den Begriff dementsprechend selten: z. B. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2 f. Die Zurückhaltung Palmers ist um so auffallender, als C. I. Nitzsch den Begriff im positiven Sinn gebraucht: Nitzsch, C. I., System, S. 258, 263, 294, 329 f.

108. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 3; vgl. Höfling, J., Grundsätze, 3. Aufl., S. 199 f.

109. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 225 ff, vor allem S. 235, 238.

nicht auf die der anstaltlichen Seite zuzurechnenden Elemente verzichten, ist jedoch auf der anderen Seite nicht imstande, sie sachgemäß mit der Deutung der Kirche als Gemeinde zu verbinden. So bezeichnet er zwar die Anstalt als sekundär, verknüpft aber mit ihr die Gabe des Heiligen Geistes¹¹⁰. Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu. Im Bestreben, die Gemeinde nicht durch äußere Momente zu verfälschen¹¹¹, geht Höfling bis nahe an ihre spiritualistische Auflösung. Sie ist für ihn primär eine innerlich-unsichtbare Größe¹¹². Soweit der Kirche sichtbar-objektive Elemente zukommen, werden sie – hierin stimmt Höfling mit Stahl überein¹¹³ – der Anstalt-Seite zugesprochen. Damit gerät die Gemeinde nicht nur in Abhängigkeit von den anstaltlichen Strukturen (kann sie doch ohne sie nicht existieren). Sie wertet sie, je nach eigenem Stand, zugleich indirekt auf. Je reiner sich der Geist Christi in der Gemeinde ausprägt, desto höhere Dignität erhalten auch die anstaltlichen Elemente der Kirche¹¹⁴.

Angesichts dieser Tendenzen muß Chr. Palmer auch Höflings Modell der Gemeindekirche ablehnen. Er muß sich damit zugleich vom Kirchen- und Amtsverständnis der Konfessionellen Theologie insgesamt distanzieren. Will er die Balance zwischen den die Kirche prägenden Bewegungslinien wahren, kommt alles darauf an, daß sie untereinander austariert sind. *Gleichheit* wird so zum Schlüsselwort seines ekklesiologischen Ansatzes: Gleichheit der *Personen*, Gleichheit der *Strukturen*¹¹⁵. Er orientiert sich dabei an Überlegungen R. Rothes¹¹⁶, vor allem aber am Ansatz Schleiermachers¹¹⁷. Dieser leitet die Existenz der Kirche vom Verhältnis des einzelnen zu Christus ab¹¹⁸. Die Kirche hat damit ihren Ursprung in »der brüderlichen Liebe« jener Menschen, die zum Organ des göttlichen Geistes wurden¹¹⁹. *Innerhalb* der Kirche – so Schleiermacher in seiner Vorlesung über die christliche Sitte von 1826/27 – sind wir »in dem Bewußtsein von der Identität des göttlichen Geistes, als des innersten Impulses in uns allen . . . uns alle gleich«. Doch wo sich dieser Impuls nach außen wendet, kann das »nur in organischen Bewegungen bestehen . . . und in Beziehung auf diese sind wir nicht alle gleich, sondern schon, wenn

110. Dazu: Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 234 ff.

111. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 235.

112. Höfling, J., Grundsätze, 1. Aufl., S. 321, 3. Aufl., S. 7.

113. Stahl, F. J., Die Kirchenverfassung, 2. Aufl., 1862, S. 58 f.

114. Höfling, J., Grundsätze, 3. Aufl., S. 1, 10 f, 17 ff.

115. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 501, 520 f.

116. Vgl. Rothe, R., Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung I, Wittenberg 1837, S. 146 ff, 310 ff.

117. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 3 u. ö.

118. Schleiermacher, F., Der christliche Glaube I, § 24.

119. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 518.

der göttliche Geist in sie tritt . . . ist eine Ungleichheit da. An diese knüpft nun die Errichtung jenes Amtes in der evangelischen Kirche an, aber ohne die innere Gleichheit im mindesten aufzuheben . . . Wird doch auch die ursprüngliche Gleichheit immer wieder hineingepflanzt in die Ungleichheit dadurch, daß nur die Gesamtheit das Urteil darüber ausspricht, wer sich dazu eigne, das ministerium verbi zu verwalten, und wer nicht«¹²⁰.

Chr. Palmer legt nun in der Auseinandersetzung mit der Konfessionellen Theologie diesen kongregationalistischen Kirchenbegriff¹²¹ bzw. die »gewöhnliche kollegialistische Übertragungstheorie«¹²² über seine bisherige Interpretation von Kirche und Amt. Kirche in ihrer Gesamtheit, als »ecclesia synthetica«, vermag sich selbst zu repräsentieren¹²³. Sie ist, und das wird jetzt zum »Hauptsatz(e)« seiner Argumentation¹²⁴, »ein freier Verein, beruhend auf der Assoziation derer, die an Christum glauben«¹²⁵. Dieser Satz muß sofort gegenüber zwei möglichen Fehlinterpretationen abgesichert werden:

- Die eine kann sich aus dem Gebrauch des Begriffes »Verein« ergeben. Er hat in der ekklesiologischen Diskussion des 19. Jahrhunderts eine andere Bedeutung als heute. Darauf macht W. Birnbaum aufmerksam, wenn er feststellt: »Überhaupt ist das geistige Bild der christlichen Kirche als einer »Bewegung« damals verbreitet . . . Sehr oft erscheint dafür der Ausdruck »Verein« . . . Ein bedeutungsvoller später Nachklang dieses Verständnisses von »Verein« für christliche Bewegung findet sich bei dem Schleiermacherschüler Wichern: Seine »Vereine für innere Mission« haben ursprünglich nichts mit der Rechtsform des e. V. oder überhaupt mit einer Organisation zu tun, sondern sie waren rein als Organe einer freien tiefen »Bewegung« gedacht«¹²⁶. In diesem Sinn ist auch bei Chr. Palmer der Vereins-Begriff nichts als eine Umschreibung des Prozesses der Kirchenbildung.
- Die andere könnte aus dem Adjektiv »frei« abgeleitet werden und suggerieren, Chr. Palmer lehne nun jede institutionelle Ausformung der Kirche ab. – Das ist nicht der Fall. Diese Aussage bedeutet nicht, daß Chr. Palmer auf alle anstaltlichen Elemente und auf das Amt der Kirche verzichten kann oder will. Im Gegenteil, diese »sind Einrichtungen, die großen Segen in sich tragen und darum als Gaben und

120. Abgedruckt in: Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 523; vgl. S. 516 ff.

121. Vgl. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4.

122. Harnack, Th., Die Kirche, S. 51.

123. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11.

124. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 4.

125. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 5; vgl. S. 1, 3, 4; zur Vorgeschichte des Vereins-Begriffes vgl. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 14 f.

126. Birnbaum, W., Theologische Wandlungen, S. 18.

Ordnungen Gottes dankbar erkannt und benutzt werden«¹²⁷. Doch sie beruhen als Merkmale der »ecclesia repräsentativa«¹²⁸ »nicht auf göttlicher Stiftung«, sondern sind »etwas aus natürlichen Prämissen hervorgegangenes, historisch gewordenes«¹²⁹.

Die kongregationalistische Variante im Kirchenverständnis Palmers ist *an sich* für seine Konzeption untypisch. Sie wird weder dem wissenschaftstheoretischen Anspruch gerecht, das Ganze als Ganzes darzustellen, noch entspricht sie der vollen inhaltlichen Ausprägung der Kirche im Rahmen der Bewegungslinien Gottes und der Menschen. Trotzdem sprengt sie diesen Rahmen nicht. Wird doch in den weiteren Auflagen der Katechetik das integrale Kirchenverständnis in vollem Umfang aufrechterhalten¹³⁰. Die Stoßrichtung des Artikels »Kirche« ist vielmehr ein Indiz dafür, *wie sehr* es Chr. Palmer um die Bewahrung jener Balance geht und *wie sehr* er sie von der Konfessionellen Theologie bedroht sieht. Um die von hier ausgehende Entwicklung aufzufangen bzw. um sie zu neutralisieren, ist er bereit, im Widerspruch zu seinem eigentlichen Ansatz seinerseits bis an den Rand der entgegengesetzten Position zu gehen.

5.3. Vermittlungsversuche im individuellen Bereich: Das Problem der Lehrbarkeit von Religion bzw. der Vermittelbarkeit von Glauben

Kurz vor ihrem Abschluß kehrt diese Untersuchung zum (religions-)pädagogischen Ansatz Chr. Palmers zurück. Bei der Darstellung dieses Ansatzes war im Zusammenhang mit dem Akt der Wiedergeburt¹³¹ eine Frage angeklungen, die (noch) nicht zureichend beantwortet werden konnte: Die Frage nach der Lehrbarkeit von Religion bzw. der Vermittelbarkeit von Glauben¹³². *Dort* konnte die Lösung nur aus einem Teilaspekt

127. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 2.

128. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 11.

129. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 5; vgl. S. 4.

130. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 470 ff zu: 3. Aufl., S. 431 ff (und höhere Auflagen z. St.).

131. Siehe oben S. 142 f.

132. Diese Fragen erhalten im Verlauf der religionspädagogischen Diskussion vor 1919 zunehmendes Gewicht. Eine kurze Einführung in den Streit um die Lehrbarkeit der Religion nach 1900 findet sich bei Kabisch, R., in: Kabisch, R. / H. Tögel, *Wie lehren wir Religion* (1. Aufl. 1910, Alleinautor Kabisch), 7. A. Göttingen 1931, S. 16 ff. Eine Sonderstellung nimmt in dieser Auseinandersetzung Alfred Eckert (1864–1928) ein, der in Anlehnung an G. Wyneken und G. Wobbermin eine Monadenlehre entwickelt (Eckert, A., *Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie*,

von Palmers Konzeption heraus versucht werden: aus dem Blickwinkel der Genese des subjektiven Glaubens. *Nun* wendet sich die Untersuchung dem gestellten Problem auf einer höheren Reflexionsebene zu: aus dem Wissen um das *Ganze des Systems*, aus der Kenntnis der Bewegungslinien des Menschen zu Gott bzw. Gottes zum Menschen heraus, wie sie in der (bzw. durch die) Identitätslehre Palmers ihre Einheit finden.

Bei der Lösung des Problems ergeben sich – kann es anders sein? – strukturelle und inhaltliche Analogien zur vorhergehenden Themenstellung. Wieder ist von einer doppelten Perspektive auszugehen. Wieder zeigen sich eine Fülle konvergierender Entsprechungen und eine Vielzahl ineinander verflochtener Bewegungs- und Entwicklungslinien. Und wieder muß alles, was im folgenden als einzelnes dargestellt wird, aus seiner Isolation »erlöst« und mit allen anderen Teilelementen zusammengesehen werden.

5.3.1. Glaubensbildung und Lehrbarkeit unter dem Vorzeichen der Identität

Unter dem Vorzeichen der Identität, also von oben bzw. von innen her gesehen, reduziert sich das angesprochene Problem auf eine – im Sinne Hegels¹³³ – einfache Formel: Der (junge) Mensch ist in Christus (in Gott), wie Christus (Gott) im (jungen) Menschen ist¹³⁴. Es ist ein Sein in innerer »himmlische(r) Ruhe«¹³⁵, in dem – freilich vorerst nur für »Augenblicke – nicht etwa fieberhafter Aufregung, religiöser Trunkenheit«, sondern klaren Erlebens – »der Geist am reinsten und ungestörtesten bei sich selbst ist«¹³⁶.

Im Blick auf diesen Zustand der Identität Gottes mit dem Menschen sind Vermittlung von Glauben, Lehrbarkeit von Religion weder möglich noch nötig. Hier kann strenggenommen überhaupt nicht von Glaubensbildung gesprochen werden. Glaube *bildet* sich da nicht, er *existiert*. Und: indem er existiert, liegt es in seinem Wesen, sich nach außen hin darzustellen¹³⁷. Was dem kirchlichen Handeln am jungen Menschen bleibt, ist lediglich, diesen *er kennen zu lehren*, was er *ist*.

Leipzig 1909, S. 100 ff; vgl. ders., *Der kirchliche Unterricht*, 2. und 3. Aufl. des Erziehenden Religionsunterrichtes (Berlin 1899), 3. Aufl. Leipzig 1915).

133. Vgl. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 417 ff.

134. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 60; ders., *Moral des Christentums*, S. 177 ff.

135. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 634.

136. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 71.

137. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 634; vgl. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* I, § 6,2.

5.3.2. Glaubensbildung und Lehrbarkeit unter dem Vorzeichen der Nicht-Identität

Gleichzeitig muß unter dem Zeichen der Nicht-Identität eben doch von Glaubensbildung gesprochen werden, und hier herrschen – im Gegensatz zur Perspektive der Identität – Vielfalt und Bewegung. Die Verflechtung der nacheinander und ineinander ablaufenden Prozesse der Glaubensbildung auflösend, wird das Problem der »Vermittelbarkeit« bzw. Lehrbarkeit von Glauben unter drei Aspekten dargestellt:

- unter dem Aspekt der Bewegung Gottes zum Menschen,
- unter dem Aspekt der Bewegung des Menschen zu Gott und
- unter dem Aspekt der Verbundenheit beider Bewegungslinien.

(1) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit von Glauben im Rahmen der Bewegung Gottes zum Menschen

Glaube läßt sich aus der Sicht *dieser Perspektive heraus* definieren als das Sich-selbst-bewußt-Sein des Geistes Christi im Menschen¹³⁸. Glaubensbildung ist damit ein inner-christologisches Geschehen, in dem sich die Re-Inkarnation Christi gewissermaßen individualisiert¹³⁹. In diesem Prozeß ist die Genese des Glaubens in zwei miteinander korrespondierende Zweierkombinationen eingespannt. Die eine steckt den Rahmen ab: Glaube ereignet sich in der Konvergenz von Christi *dritter* Erscheinungsweise (als *im* jungen Menschen vorhandener Lebensodem, als Sein des Jugendlichen) und seiner *zweiten* Darstellungsform (als *von außen*, individuell oder überindividuell auf den jungen Menschen einwirkende Person). Die andere Zweierkombination läßt Christi Wirkungsweise erkennen: Glaube bildet sich in der Konvergenz des inaktiven, gleichsam im Jugendlichen schlafenden Christus mit dem aktiv handelnden Christus.

Glaube ist in diesem Sinne nicht lehrbar (wenn auch *über ihn* gelehrt werden kann!). Er ist jedoch vermittelbar, ja vermittlungsbedürftig. Vermittler ist ausschließlich Christus, indem er sich durch innere Gedanken und durch äußeres Wort (bzw. Wort im Sakrament¹⁴⁰) selbst begegnet. Er *kann* sich dabei der Menschen bedienen; soweit er es tut, verwendet er sie jedoch mediativ. Sie repräsentieren kein eigenständiges »Amt«¹⁴¹, sondern haben lediglich diakonische Funktion.

Für den Vorgang der Vermittlung im engeren Sinn sind dabei zwei Aspekte von Bedeutung. Zum einen: Der Vorgang besteht – und hier

138. Vgl. Palmer, Chr., Art. Erziehungsprinzipien, S. 290.

139. Vgl. oben S. 269 ff.

140. Siehe oben S. 279 ff.

141. Siehe oben S. 306 f.

haben alle Ausführungen Palmers zur Bekehrung und Wiedergeburt des Jugendlichen ihr »Urbild« – in einem *einmaligen Akt*. Wenn Deinhardt in seinem Artikel »Entwicklung«¹⁴² feststellt »Gott entwickelt sich nicht«, dann gilt das *an dieser Stelle* auch für die Glaubensbildung nach Chr. Palmer. Zum andern: Dieser Akt vollzieht sich – und nun findet ein weiterer Schlüsselbegriff theologisch-religionspädagogischer Diskussion des 19. Jahrhunderts seinen Platz im System Palmers – in bzw. als *Erweckung*¹⁴³.

(2) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit von Glauben im Rahmen der Bewegung des Menschen zu Gott

Unter dieser Themenstellung ist Glauben das Zu-sich-Kommen des menschlichen Geistes, ist Menschwerdung des Menschen in eigentlichem Sinn¹⁴⁴. Glaubensbildung bedeutet *hier* ein zwischenmenschliches Geschehen, das sich zwischen dem (potentiell glaubenden) Jugendlichen und der aktuell glaubenden Gemeinde ereignet¹⁴⁵. Zwischen diesen beiden Polen der Glaubensbildung besteht jenes doppelte Subjekt-Objekt-Verhältnis, das im Zusammenhang mit dem pädagogischen Ansatz Palmers dargestellt wurde¹⁴⁶. Der Jugendliche muß von seinem Standort als fremdbestimmtes Objekt so zu einem selbstbewußten und selbstverantwortlichen Subjekt umgebildet werden (Subjekt-Objekt-Relation III), daß er aus subjektiver Willkür herausgeführt und zur Anerkennung der objektiven Größe Kirche fähig wird (Subjekt-Objekt-Relation IV).

Beide Subjekt-Objekt-Relationen stehen nun aber – und das ist gegenüber dem Prozeß der Glaubensbildung unter dem Aspekt der Bewegung Gottes zum Menschen neu! – nicht nur in einem *Konvergenz*-verhältnis. Sie stehen *zugleich* unter dem Vorzeichen der *Divergenz*, sofern der werdende Mensch immer wieder danach strebt, in seinen ursprünglichen Zustand der subjektiven Willkür (= Sünde)¹⁴⁷ zurückzufallen und sich damit dem Anspruch des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen zu entziehen.

142. Deinhardt, H. J., Art. Entwicklung, in: Enzyklopädie, Bd. 2, Gotha 1860, S. 130–134, S. 133.

143. Vgl. Palmer, Chr., Pädagogik, 1. Aufl., I, S. 99; ders., Katechetik, 2. Aufl., S. 622; ders., Art. Kinderglaube, S. 920 u. ö.

144. Siehe oben S. 267 ff: (2) Die zweite Phase: Der Mensch als Re-Inkarnation Christi; Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 924.

145. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 1 f; ders., Art. Kinderglaube, S. 921 u. ö.

146. Siehe oben S. 87 f.

147. Siehe oben S. 267.

Im Rahmen der Bewegung des Menschen zu Gott *muß* dem Jugendlichen christlicher Glaube, als Glaube an den Glauben verstanden¹⁴⁸, »vermittelt« und gelehrt werden. – Unter dem Aspekt der Bewegungslinie des Menschen zu Gott und unter dem Gesichtspunkt der Verflechtung beider Linien mag der Begriff »Vermittlung« bis zur endgültigen Klärung in Anführungszeichen gesetzt sein. – Die Notwendigkeit dazu gilt *auch und gerade* dann, wenn der junge Mensch *von sich aus* zum Glauben kommen will. Ist er doch, auf sich allein gestellt, blind. Er hat zwar ein Ahnen, ein Sehnen nach dem Glauben als ganzem, kann sie aber nicht verwirklichen, mehr noch: er muß sich zwangsläufig in den Bereich krankhafter Glaubensformen verirren¹⁴⁹. Die Notwendigkeit von »Vermittlung« gilt aber *auch und gerade* dann, wenn sich der Jugendliche gegen den überindividuellen subjektiven Glauben sträubt. Geht es doch auch für ihn um nichts Geringeres als um seine Hominisation.

Glaube, in diesem Zusammenhang betrachtet, *muß* nicht nur gezielt bzw. operationalisierbar »vermittelt« und gelehrt werden, er *kann* es auch; denn Subjekt und Objekt, Besonderes und Allgemeines stehen sich weder fremd noch beziehungslos gegenüber. In beiden, im Jugendlichen mit seinem Denken wie in der Kollektivperson Kirche mit ihrem Glauben, ist es *ein* Geist (der Geist der Kreaturlinie = der Geist Christi)¹⁵⁰, der waltet. Lehren heißt deshalb nichts anderes als: den Geist dazu zu bringen, sich in seinem Spiegel wiederzuerkennen. Agens der »Vermittlung« ist dabei immer das überindividuelle Subjekt, also die kirchliche Gemeinde. Sie deriviert sich aber gewissermaßen in jenen Erziehern, Lehrern und Katecheten, in denen Subjektives und Objektives, das Besondere und Allgemeine in ausgewogener Relation zueinander stehen.

Für den konkreten Vollzug dieses »Vermittelns« bzw. Lehrens sind vier Punkte von Bedeutung:

- Im Gegensatz zur »Vermittlung« unter dem Vorzeichen der Bewegung Gottes zum Menschen ereignet sich die »Vermittlung« *hier* nicht in einem einmaligen Akt, sondern in einem längeren Entwicklungsgang. Er vollzieht sich in einem – ständig von Störungen bedrohten bzw. Störungen ausgesetzten – wechselseitigem Prozeß ständiger Annäherung.
- Das »Vermitteln« bzw. Lehren dient zwei gleicherweise aufeinander bezogenen wie zueinander in Spannung stehenden Zielen¹⁵¹: im Blick auf die Subjekt-Werdung des Kindes führt es zur »geistigen Mündig-

148. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 921 f.

149. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff, bes. 71 ff.

150. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 429 f, siehe oben S. 208 ff.

151. Siehe oben S. 123 ff.

keit«¹⁵², die freilich immer nur eine relative sein kann¹⁵³, im Blick auf seine Integration in die objektive Größe Kirche führt es zur »Reife«¹⁵⁴.

- Die »Vermittlung« geschieht nicht selbstwirkend, sondern durch Erziehen (»Zucht«). Sie muß gleichzeitig auf zwei miteinander korrelierenden Ebenen durchgeführt werden: als *Aufklärung* über den zu beschreitenden Weg (Unterweisung in der kirchlichen Lehre)¹⁵⁵ und im *Gehen* dieses Weges (Erziehung als zwangsfreie und zwangsgeprägte Wegleitung zu kirchlichem Leben)¹⁵⁶.
- Der Endpunkt der »Vermittlung« ist im Sinne des Deutschen Idealismus¹⁵⁷ der in höherer Potenz zurückgekehrte Anfang: die – im sich seiner selbst bewußt (und gewiß) gewordenen Subjekt wiederkehrende – kindliche »Einfalt unbedingten Glaubens«¹⁵⁸.

(3) »Vermittelbarkeit« und Lehrbarkeit im Rahmen der wechselseitigen Verflechtung beider Bewegungslinien

Wie in der Wirklichkeit allgemein, so sind auch im kirchlichen Handeln am jungen Menschen beide Bewegungslinien aufs engste verbunden. Auch hier gilt: wo die eine ist, ist die andere mitgesetzt. Ihr Verbundensein bedeutet aber im Zeichen der Nicht-Identität *nicht* ihre Einheit. So wenig sie zu *scheiden* sind, so wenig können sie *dieselben* werden. Das Verhältnis beider ist vielmehr auch innerhalb der Katechetik Palmers dadurch geprägt, daß jede immer nur »in, mit und unter« der anderen existiert. Das bedeutet: der junge Mensch findet *nur zu sich*, indem *Christus in ihm* zu sich findet. Und: die Kollektivperson Kirche verwirklicht sich selbst *nur soweit*, soweit sich in ihr *Christus* verwirklicht. Aber auch: der junge Mensch findet (sieht man von vereinzelt Ausnahmen als *proprium* des Heiligen Geistes ab) Christus in seiner zweiten Erschei-

152. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 11. Zur Begriffsgeschichte u. a.: Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kant, I., Werke in zehn Bänden, hrsg. von W. Weischedel, 4. Nachdruck 1975, Bd. 9, S. 53 ff; Gremmels, Chr., Emanzipation und Erlösung, in: Der Evang. Erzieher, Heft 5, Jg. 23, Mai 1971, S. 181 ff. Chr. Palmer greift den Begriff vor allem in der 3. Auflage seiner Katechetik auf (Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 51 ff), zieht ihn aber später (im Gegensatz zu Zezschwitz, G. v., Der Katechumenat, S. 550, 624, 687, 698, und Harnack, Th., Katechetik I, S. 9 u. ö.) wieder weitgehend zurück (vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl. z. St.).

153. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 51.

154. Z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 405, 91, 623; ders., Art. Kinderglaube, S. 928.

155. Siehe oben S. 119 ff.

156. Siehe oben S. 167 ff.

157. Vgl. z. B. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 463 ff.

158. Palmer, Chr., Art. Kinderglaube, S. 925; vgl. ebd., S. 924, 928.

nungsweise *nur*, indem er der *Kirche* begegnet. Und: Die Kirche hat es, wenn sie sich mit dem *Jugendlichen* befaßt, immer mit *Christus selbst* zu tun.

Damit aber verflechten sich beim kirchlichen Handeln am jungen Menschen nicht nur beide Bewegungslinien ineinander. Es kehrt zugleich die Subjekt-Objekt-Ebene V wieder, auf die im Zusammenhang mit Palmers »doppeltem Bild der Wirklichkeit« aufmerksam gemacht wurde¹⁵⁹. Ihre *eine* Seite stellt im Zusammenspiel von Christus (in seiner dritten Erscheinungsweise) mit der »anima naturaliter christiana« des Kindes die *subjektive religiöse Anlage* dar¹⁶⁰. Ihre *andere* Seite bildet im Zusammenwirken Christi (nach seiner zweiten Erscheinungsform) mit der Kollektivperson Kirche die *objektive Religion*¹⁶¹. (Wobei beide Seiten wieder spiegelbildliche Entsprechungen aufweisen.)

- Die *subjektiv-religiöse Anlage* des Jugendlichen ist nach Chr. Palmer, sofern sie *auch* auf das werdende menschliche Subjekt bezogen ist, dem Gesetz der Höherentwicklung unterstellt. Sie sucht sich ihre Entsprechung bzw. ihr Gegenüber erst bei den Eltern¹⁶², dann bei den Großen der Menschheit¹⁶³ und schließlich im Absoluten, Unbedingten¹⁶⁴. Die subjektiv-religiöse Anlage ist dual strukturiert. Sofern Christus an ihr beteiligt ist, weist sie einen Drang »zu *unbedingter* Liebe«¹⁶⁵, sofern sie sich in jungen Menschen verwirklicht, einen Drang zu *unbedingter* (Ehr-)Furcht¹⁶⁶ auf.
- die *objektive Religion* ist nach Palmer ebenfalls auf Entwicklung hin angelegt¹⁶⁷ und als duale Zweierkombination konzipiert. Sie besteht *zum einen* im »objektive(n) Hervor- und Herantreten eines lebendigen Gottes an das Subjekt«¹⁶⁸, das sich in Vergangenheit und Gegenwart stets ereignet hat und noch ereignet¹⁶⁹. Dabei handelt es sich »nicht«

159. Siehe oben S. 291.

160. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 58 ff.

161. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 76 ff. Sie ist der objektivierten Religion übergeordnet, sofern diese lediglich die objektivierten subjektiven Glaubenszustände des Kollektivsubjekts Kirche umfaßt, siehe oben S. 123 f.

162. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 66 ff.

163. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 67 ff.

164. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 70.

165. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 70; vgl. S. 74.

166. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 70, 74, 330; ders., Art. Kinderglaube, S. 918 ff.

167. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77, 55; vgl. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 470, 516, 565; später: Niebergall, F., Welches ist die beste Religion? S. 59 u. ö.

168. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77.

169. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 77 ff.

um »eine abstrakte Allgegenwart Gottes, . . . noch weniger freilich« um »eine Allgegenwart, in der das göttliche, persönliche Selbstbewußtsein fehlt; sondern« um einen – Schelling!¹⁷⁰ – »in Christo gegenwärtigen(r) Gott, ein unaufhörliches Vermitteltsein des Menschen mit Gott durch einen lebendigen Erlöser«¹⁷¹. In ihm, in dem »die unendliche Erhabenheit Gottes und seine unendliche Liebe . . . geschichtlich vor uns steht . . . : da weiß unsre Ehrfurcht und Liebe, daß sie ihrer Sache gewiß ist«¹⁷². Sie besteht *zum anderen* – und nun kehren die im Zusammenhang mit den Gegenständen des Religionsunterrichts¹⁷³ getroffenen Feststellungen auf höherer Ebene, gleichsam ins System gebracht, wieder¹⁷⁴ – in der »Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses«, also, »wo eine Kirche ist«¹⁷⁵. Auch »als Kirche« trägt die objektive Religion – wieder Schelling!¹⁷⁶ – »zwei entsprechende Faktoren in sich: das Feststehende des Glaubens, die einmal symbolisch sanktionierte Kirchenlehre; und den bleibenden, immer sich wiederholenden Ausdruck des lebendigen Verhältnisses zum lebendigen Herrn der Kirche, d. h. den Kultus«¹⁷⁷.

Angesichts dieser Subjekt-Objekt-Relation stellt sich die Frage nach der »Vermittlung« bzw. Lehrbarkeit von Religion im kirchlichen Handeln am jungen Menschen in neuer Weise. Das *Ziel* ist klar. Es bedeutet, von *unten* gesehen, die subjektiven und objektiven Strukturen so in »Wechselwirkung« zu setzen, daß »die Wirkung des Geistes von innen mit der Wirkung des Geistes von außen . . . im Gleichgewicht« steht¹⁷⁸. Es besteht von *oben her* betrachtet darin, »diese beiden Parteien in Eins zu verschmelzen«¹⁷⁹, d. h. so zu verschmelzen, wie man einen gotischen Bogen mauert: daß sich die subjektiven und die objektiven Bezüge in spiegelgleicher, harmonischer Bewegung im »Schlußstein« des »evangelischen Katechumenates« treffen¹⁸⁰.

Doch: *kann* der Religionsunterricht in dieser Weise zwischen den beiden Polen gezielt und planbar (operationalisierbar) »vermitteln«? *Läßt*

170. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 421, 427 f.

171. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 80.

172. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 79.

173. Siehe oben S. 127 ff.

174. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 82.

175. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 81.

176. Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, S. 725!

177. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 82.

178. Palmer, Chr., Katechetik, 3. Aufl., S. 52.

179. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 83.

180. Palmer, Chr., Katechetik, 4. Aufl., S. 32.

sich dergestalt Religion lehren? Die Antwort auf diese Fragen kann nicht auf einmal gegeben werden. Sie muß in zwei Etappen erfolgen.

Zunächst – und damit findet das bei der Genese des subjektiven Glaubens Gesagte seine Bestätigung und Korrektur zugleich¹⁸¹ – hat die Antwort zu lauten: *Ja* und *Nein*.

- Religion *kann* und *muß*¹⁸² im kirchlichen Handeln am jungen Menschen operationalisierbar »vermittelt« und gelehrt werden, sofern und soweit die subjektive und die objektive Seite der Relation V Elemente der Bewegungslinie des Menschen zu Gott enthalten: Sitten, Daten, Fakten, Erfahrungen, kurz Kenntnisse und Verhaltensweisen von Menschen, die übersetzbar und tradierbar sind.
- Religion *kann* im kirchlichen Handeln am jungen Menschen *nicht* gezielt und planbar bzw. operationalisierbar »vermittelt« und gelehrt werden, sofern und soweit die subjektive und die objektive Seite der Relation V Elemente der Bewegungslinie Gottes zum Menschen enthalten: das erhaltende, bewahrende, schenkende und fordernde Handeln Christi, das sich aller unterrichtlicher Planbarkeit und Machbarkeit entzieht.

Dann aber – und damit ist die zweite Etappe erreicht – muß bei der Antwort beachtet werden, daß zwischen beiden Ebenen gleichsam eine Perichorese stattfindet. Unter diesem Aspekt ist zwischen *unmittelbarer* und *mittelbarer* »Vermittlung« zu unterscheiden. Zwar bleibt es auch jetzt dabei, daß in die Glaubensbildung im Rahmen der Bewegungslinie Gottes zum Menschen *nicht direkt* eingegriffen werden kann: »Die wahre Frömmigkeit bildet sich in geheimer Stille von selbst!«¹⁸³. Aber es ist möglich, über die Elemente der Bewegungslinie des Menschen zu Gott auf *indirekte Weise* darauf Einfluß zu nehmen¹⁸⁴. Zur näheren Bestimmung dieses Vorgehens wurden im Umfeld von Chr. Palmer sowohl von der Pädagogik als auch von der Theologie her verschiedene Modelle entwickelt.

- Im Bereich der (Religions-)Pädagogik denke man nur an das bekannte Herbart-Wort vom stellvertretenden Handeln des Erziehers, das dem Zögling »die *innere Leichtigkeit* im Voraus bereiten« muß¹⁸⁵ – es sollte

181. Siehe oben S. 127 ff.

182. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 71 ff.

183. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 95.

184. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 65 ff; ähnlich später Eckert, A., Das Problem des Kinderkatechismus, psychologisch und kritisch erläutert, Leipzig 1907, S. 7 ff.

185. Herbart, J. F., Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, hg. v. K. Kehrbach / O. Flügel. 19 Bde., Neudruck Langensalza 1887–1912, Aalen 1964, Bd. 2, S. 27.

später u. a. von A. Eckert für die Frage nach der Lehrbarkeit von Religion herangezogen werden¹⁸⁶. Man denke an Sterns Überlegung, »angeregte(n) Gefühle« wirken zu lassen¹⁸⁷. Man denke aber auch an Deinhardts Theorie der Geist-Anregung, nach der »der im Menschen dem Keime nach liegende Geist nur dadurch entwickelt wird, daß der schon entwickelte Geist zur rechten Zeit und in der rechten Form und in dem rechten Maße anregend auf ihn einwirkt . . . Jede Wissenschaft, jede Kunst und jede Sprache kann . . . als eine Offenbarung erscheinen und sie wird in der Tat wenigstens etwas analoges davon, wenn der Zögling sich daran entwickelt, d. h. wenn das von außen an ihn heranscheinende Licht des Geistes ein inneres Licht seiner eigenen Seele wird. Wir gebrauchen aber dieses Wort« (Offenbarung) »erst im Religiösen recht eigentlich und sprechen erst dann« davon, »wenn dem Menschen durch Mitteilungen die Zuversicht von dem göttlichen Wesen aufgeht oder wenn Gott selbst in seiner Seele lebenskräftig sich zu fühlen und zu erkennen gibt. Aber auch in diesem Falle wird ihm nichts eigentlich aufgezwungen, sondern er wird nur zu dem erhoben, wozu er von Ewigkeit her bestimmt und berufen war«¹⁸⁸.

- Im Bereich der Theologie spricht C. I. Nitzsch von einem »durch das Wort Gottes angeregten(s) Bewußtsein«¹⁸⁹ und J. T. Beck von der Vermittlung durch »geistige Assimilierung des Objektes mit dem Subjekte«¹⁹⁰. – »Das so gewonnene und so immer weiter zu gewinnende Produkt . . . bildet nach biblischem Sprachgebrauch den *Glauben*«¹⁹¹. Für A. v. Harleß will sich »»das Licht in uns«« im »Spiegel des menschlichen Bewußtseins . . . abspiegeln«, damit »am Widerscheine eines Übermenschlichen und Überweltlichen oder Göttlichen das Eigenleben des Menschen erwache, ihm sich strebend zuneige und in dieser Wechselbeziehung seine Befriedigung und Seligkeit finde«¹⁹².

Chr. Palmer geht bei seinem Lösungsversuch analog seiner Deutung des Kirchenbegriffs vor. Er wendet sich, gewissermaßen alle hier angesprochenen Aspekte auf- und mitnehmend, zu Schleiermachers Theorie der Glaubensbildung zurück. Schleiermacher weist darauf hin, daß das »jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein« seine »Befriedigung

186. Eckert, A., Das Problem des Kinderkatechismus, S. 16; ders., Der erziehende Religionsunterricht in Schule und Kirche, S. 14, 22 f.

187. Stern, W., Erfahrungen, Grundsätze und Grundzüge, S. 30; so später auch bei Kabisch, R./Tögel, H., Wie lehren wir Religion? 7. Aufl., S. 140, vgl. S. 116 ff.

188. Deinhardt, H. J., Art. Entwicklung, S. 134.

189. Nitzsch, C. I., System, S. 290.

190. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 70.

191. Beck, J. T., Vorlesungen I, S. 78; vgl. S. 70 ff.

192. Harleß, A. v., Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 62.

nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Tatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Äußeres wird . . . Diese bloße Äußerung des Gefühls . . . erregt« nach Schleiermacher »zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemütszustande des Äußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung . . .«¹⁹³. Übertragen auf den Glauben bedeutet das: eine »Andienung und Darreichung des göttlichen Worts« gibt es auf keine andere Weise »als durch eine erregend wirkende Selbstdarstellung« (des Pfarrers bzw. Katecheten), »indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des sich Darstellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieselbe Bewegung hervorruft«¹⁹⁴.

Ausgehend von der Tatsache, daß beide Pole der Subjekt-Objekt-Relation V einander wechselseitig anziehen¹⁹⁵, entwickelt Chr. Palmer auf der von Schleiermacher gebotenen Basis eine Konzeption der »Vermittlung« durch Reizbeeinflussung: *Glaubensbildung als Induktionsverfahren*. Indem in direkter Weise die Gefühle des Jugendlichen erregt¹⁹⁶, entzündet werden¹⁹⁷, wird indirekt das Handeln Christi in ihm beeinflußt. Direktes, aber auch indirektes kirchliches Handeln am jungen Menschen muß dann so gestaltet werden – F. Niebergall wird das später aufgreifen und zur vollen Entfaltung bringen!¹⁹⁸ –, daß der werdende Mensch gleichsam durch ein Spalier erweckter (»entzündeter«) Christen aus Vergangenheit und Gegenwart (Persönlichkeit des Katecheten!) geleitet wird, *bis* er sich und *damit* er sich im Akt der Bekehrung in ihre Linie einreihet.

Aus diesem Modell der »Vermittlung« durch Gefühlsanregung ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen:

- Schon für Schleiermacher, aber auch für Chr. Palmer ist ein Scheitern des »Vermittlungs«-prozesses *im Grundsatz* so gut wie ausgeschlossen

193. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* I, § 6,2.

194. Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube* II, § 133,1.

195. Vgl. Palmer, Chr., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 83.

196. Palmer, Chr., *Pädagogik*, 1. Aufl., I, S. 85, 99; ders., *Katechetik*, 2. Aufl., S. 93, 96, 486, 537.

197. Palmer, Chr., *Katechetik*, 3. Aufl., S. 52.

198. Vgl. Niebergall, F., *Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik*, in: *Monatsblätter für evang. Religionsunterricht*, 1911, S. 33 ff; ders., *Der neue Religionsunterricht*, S. 126; ders., *Christliche Jugend- und Volkserziehung*, Göttingen 1924, S. 49, 75 f u. ö.

sen¹⁹⁹. Mit der Deutung der Glaubensbildung als induktives Verfahren wird Wiedergeburt, wird Bekehrung *prinzipiell* planbar und damit operationalisierbar²⁰⁰. Damit ist die zweite Konsequenz schon angedeutet:

- Der »Vermittlungs«-prozeß ist vom Katecheten in fast mechanistischer Weise *grundsätzlich steuerbar*. Durch Intensivierung (»Erhöhung der Dosis« – aber Vorsicht vor »Überdosierung«! –)²⁰¹ oder Reduktion der Reizbeeinflussung (bei »Frühreife«)²⁰² kann der Akt der »Hingabe des Herzens«²⁰³ terminlich fixiert werden. Wenn auch mit einer gewissen Streubreite zu rechnen ist²⁰⁴, so darf doch im Regelfall der »Konfirmationstag« als »der Tag völliger Bekehrung« angenommen werden.²⁰⁵ – Mit diesem Ergebnis löst sich das letzte, von der Analyse des katechetischen Ansatzes Chr. Palmers her noch offene Problem²⁰⁶. Die »Religionspädagogik im System Spekulativer Theologie« ist vollendet.

199. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 60.

200. Vgl. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 622 f.

201. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 598 ff; aber: S. 87.

202. Zum Problem der »Frühreife«: Palmer, Chr., Art. Kinder Glaube, S. 928.

203. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 638.

204. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 405, 623.

205. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 638.

206. Siehe oben S. 142 f.

6. DIE KRISE DES SYSTEMS

Ist das System Spekulativer Theologie und damit ihrer Religionspädagogik *wirklich* vollendet? Gleichsam in dem Moment, in dem es sich zu schließen scheint, brechen – gleichzeitig und nicht ohne inneren Zusammenhang – an seinen entferntesten Polen Aporien auf: in seiner Beschreibung des jungen Menschen und in seiner Identitätslehre. Diese Aporien kann (oder muß man schon sagen: will?) Chr. Palmer nicht mehr überwinden. Sie zeigen, – und nun wird deutlich, warum gegen Ende des letzten Abschnittes der Begriff Vermittlung stets in Anführungszeichen gesetzt wurde, – diese Aporien zeigen, daß Palmers Bemühungen, zwischen den beiden Bewegungslinien zu vermitteln, letztlich nur *Versuche* sind, die nicht zum Ziel kommen können. Nein, es ist ganz anders: die *von Palmers eigenen Intentionen her* nicht zum Ziel kommen *dürfen*.

Das bedeutet im einzelnen:

6.1. Der (junge) Mensch als Kunstprodukt

Was sich jeweils bei der Genese des subjektiven wie des objektiven Glaubens zeigt¹, kehrt im Rahmen von Palmers Vermittlungsversuchen auf der Ebene höherer Reflexion wieder. Chr. Palmer hat, wenn er vom (jungen) Menschen redet, nicht den Menschen »für sich«, sondern im Grunde immer nur den Menschen »an sich« vor Augen. Diesen Menschen sieht und beschreibt er – dem Organismusgedanken scheinbar gerade entgegengesetzt – zwangsläufig als ein ebenso kunstvolles wie künstliches Konstrukt von Konstanten und Variablen, von Bewegungslinien, Relationen, Stufen und Perspektiven: Der (junge) Mensch als Kunstprodukt. Mit dieser Deutung sind zwei ineinander verflochtene Probleme gesetzt. Das erste betrifft die – gewissermaßen horizontale – Vermittlungsebene von individuellem und überindividuellem subjektiven Glauben, das andere die – gleichsam vertikale – Vermittlungsebene von Göttlichem und Menschlichem im (werdenden) Menschen.

- Das erste Problem konkretisiert sich an der Frage nach der Individualität des (jungen) Menschen. Es ist keinesfalls so, daß nach Chr. Palmer der (junge) Mensch *an sich* ein immer und überall identischer ist. Er besteht aus einer konstanten und einer variablen Seite. Das Element

1. Vgl. oben S. 118, 130, 190.

der Konstanz hat seine Wurzel im Wesen Christi, das in allen Menschen dasselbe ist. Das Element der Variablen hat seinen Grund in der natürlichen menschlichen Anlage. Mit dieser Interpretation scheint die Konzeption Chr. Palmers der menschlichen Individualität durchaus Raum zu geben. Und doch, es *scheint* nur so. In Wirklichkeit zeigt der Gang dieser Untersuchung, daß Palmers anthropologischer Ansatz in jener Linie zu sehen ist, die von I. Kant² über Hegel³ und – stimmt man H. Samson zu⁴ – über Schleiermacher bis hin zu R. Rothe reicht⁵. Diese Linie ist dadurch geprägt, daß das Individuum stets nur als das aus dem Allgemeinen herausgesetzte Besondere zu verstehen ist, das nur im Gegenüber (und damit in Abhängigkeit) zum (bzw. vom) Allgemeinen existieren kann, bis es schließlich – R. Rothe!⁶ – auf höherer Ebene in das Allgemeine zurückkehren wird.

Aus dieser Perspektive heraus kann auf der horizontalen Ebene von einer Vermittlung zwischen individuellem und überindividuellem Glauben strenggenommen nicht gesprochen werden. Das heißt nicht, daß hier *keine* Vermittlung stattfindet. Das heißt vielmehr: Hier vermittelt sich das Allgemeine *mit sich selber*⁷. Es *alleine* ist das Agens, das Besondere nur Medium. In diesem Sinne ist der (werdende) individuell-subjektive Glaube nur ein Durchgangsstadium des objektivierten Glaubens. So gesehen ist der (junge) Mensch – dieser Gedanke klingt durchaus auch bei Schleiermacher an!⁸ – nur Zwischenstation der Kirche auf dem Weg zu ihrem eigentlichen Sein.

Das hat nach zwei Richtungen hin Konsequenzen. Zunächst, rückwärts gewandt, für die Konzeption Palmers selbst: Es erweist sich, daß er die ursprünglich intendierte Balance von individuellem und überindividuellem subjektiven Glauben⁹ nicht durchzuhalten imstande ist. Den überindividuellen Strukturen kommt nicht nur die Präferenz zu¹⁰. Sie

2. Vgl. z. B. Kant, I., Kritik der Urteilskraft, in: Kant, I., Werke in zehn Bänden, Bd. 8, S. 237–620, S. 321 ff, 388 ff, 555; dazu: Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie, S. 22; Borsche, T., Art. Individuum, Individualität. III. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Sp. 310–323, Sp. 313.

3. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 26, 435 u. ö.

4. Samson, H., Die Kirche, S. 62: »Das höchste Gut ist also für Schleiermacher nicht der Einzelorganismus, die vollendete individuelle Persönlichkeit, sondern der Gesamtorganismus der Kirche«, unter Verweis auf Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 365 f.

5. Z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 176 ff.

6. Rothe, R., Übersicht, S. 238.

7. Vgl. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 439.

8. Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, S. 322, 446, 448, 475.

9. Siehe oben S. 38 ff.

10. Siehe oben S. 41.

sind es im Grunde *alleine*, die wirksam sind. Damit aber drohen die beiden Pole des subjektiven Glaubens ineinander zu gleiten, individueller Glaube nur eine Erscheinungsform des überindividuellen zu werden. Dann, vorwärts gewandt, im Blick auf die weitere Entwicklung des kirchlichen Handelns am jungen Menschen: Die Konzeption Chr. Palmers steht am Anfang einer Phase der Katechetik, die u. a. von G. v. Zezschwitz über Th. Harnack, Chr. E. Achelis¹¹, Karl Buchrucker¹² bis zu H. Cremers¹³ reichen sollte. Sie alle sehen die Glaubenserziehung gewissermaßen einpolig in erster Linie als Erziehung zur Kirchengliedschaft. Demgegenüber ist festzuhalten: So wichtig und unersetzlich die Erziehung *zur Kirche* ist, sie muß stets begleitet werden durch eine dialektisch dagegensetzte Erziehung zur mündigen (und kritischen) glaubenden *Persönlichkeit*. Die auch heute noch vielerorts in kirchlichen Kreisen beklagte – und zu Recht beklagte! – Entkirchlichung könnte u. a. mit einer ihrer Wurzeln auch auf jene von Chr. Palmer eingeleitete Epoche evangelischer Katechetik zurückgehen, in der der Einzelne wenig, die Gemeinde alles bedeutete.

- Doch nun zum anderen Problem: Entsprechend der doppelten Identität des Menschen¹⁴ geht durch Palmers Bild vom (jungen) Menschen ein tiefer, nicht überdeckbarer Riß. Die natürliche Anlage und die dritte Erscheinungsweise Christi spiegeln im Menschen das Verhältnis der beiden Naturen während der ersten Inkarnation des Herren. So sehr beide Identitäten zueinander in einem perichoretischen Verhältnis stehen, so wenig ändert das an der Tatsache, daß beide nur durch eine paradoxe Aussage zusammengehalten werden (können). Das bedeutet: Im Menschenbild Palmers muß im Sinn der christologischen Formel Göttliches und Menschliches ungetrennt und unvermischt *sein* und *bleiben*.

Hier *kann* und *darf* nicht voneinander geschieden werden. Der (junge) Mensch würde dadurch der Zerrissenheit, der Sinnlosigkeit, ja dem Wahnsinn preisgegeben. Er würde – was wußte Chr. Palmer von Nietzsche? – jenem Widerstreit der »Gegenstimme(n)« anheimfallen, der Nietzsche zerbrochen hat¹⁵. Hier *gibt* es aber auch keine Vermittlung und *darf* es keine geben. Sie würde – will man nicht *beides*

11. Vgl. z. B. Achelis, Chr. E. (1838–1912), Lehrbuch der praktischen Theologie, 3 Bde., Bd. 1, S. IV ff; Bd. 2, S. 326 ff.

12. Buchrucker, K. (1827–1899), Grundlinien der kirchlichen Katechetik, Berlin 1889, S. 17, 86 ff.

13. Cremers, H., Unterweisung im Christentum nach der Ordnung des Kleinen Katechismus, Gütersloh 1883, 2. Aufl. 1899, S. 9.

14. Siehe oben S. 285.

15. Schlechta, K., Nachwort zu: Nietzsche, F., Werke in drei Bänden, München 1966, 8. Aufl. 1977, Bd. 3, S. 1433–1452, S. 1451.

aufgeben – im Sinne von Feuerbach oder Marx Gott zum Derivat des Menschen erklären. Dann ist mit E. Bloch, seine Paraphrase des Sündenfallbekenntnisses umkehrend, zu sagen: »Siehe«, Jahwe »ist worden wie unsereiner!«¹⁶. Oder aber man müßte Vorstellungen des Deutschen Idealismus weiterführen und den Menschen als »Gott in kreatürlicher Gestalt« ausrufen¹⁷.

Die mit jener christologischen Formel gesetzte Definition des menschlichen Wesens nimmt dem Menschen seine Personmitte und zwingt ihn dazu, mit sich im Gegensatz zu leben. Sie ist daher hochempfindlich. Das hat zur Folge, daß Chr. Palmer seinen eigenen methodologischen Ansatz der Bewegung, Entwicklung und Vereinigung an *dieser* so zentralen Stelle *außer Kraft setzen muß*: *Der Gegensatz hat Dauer*, seine Aufhebung ist in der jetzigen Wirklichkeit nicht möglich.

6.2. Der Irrtum in der Identitätstheorie

Die Aporien, die sich im Zusammenhang mit dem Menschenbild Palmers zeigen, haben ihre Entsprechung in Palmers Deutung des Wirklichkeitsganzen, wie er sie mit Hilfe seiner Identitätslehre versucht. Diese läßt sich, unser früheres Untersuchungsergebnis wiederholend, in dem Satz zusammenfassen: Die Bewegungslinie des Menschen zu Gott bzw. die Gottes zum Menschen und mit ihnen die Wirklichkeit als Ganzes ist zugleich identisch und nichtidentisch¹⁸.

Diese Aussage ist nicht nur ebenso gefährdet wie Palmers Persönlichkeitsdeutung des Menschen. Das Paradox der Identität und Nicht-Identität ist noch verletzlicher als jenes der Unvermischtheit und Untrenntheit der zwei Naturen im Menschen. Muß es ja nicht nur innerer Erfahrung und theoretischer Reflexion standhalten, sondern darüber hinaus dem Druck massiver äußerer – politischer, gesellschaftlicher – Machtverhältnisse. Doch auch *innerhalb* der theoretischen Reflexion stellt das allgemeine identitätstheoretische Problem gegenüber dem anthropologischen eine Verschärfung dar: Es macht einen erheblichen Unterschied, ob man einen *Teilbereich* der Wirklichkeit, wie ihn die christologische bzw. die anthropologische Frage anspricht, unter das Vorzeichen des Paradoxen stellt oder die Wirklichkeit als Ganze.

16. Bloch, E., Atheismus im Christentum, Vortrag (1968), abgedruckt im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung, Nr. 159, 4./5. Juli 1970. Bloch spielt auf Hegel an, vgl. Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: Hegel, G. W. F., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 17, 1969, S. 258.

17. Schelling, F. W. J., Philosophie der Mythologie, S. 380.

18. Siehe oben S. 294.

Eine Deutung der Wirklichkeit aus dem Widerspruch von Identität und Nicht-Identität heraus gleicht so zwangsläufig dem Versuch, zwei Kegel mit ihren Spitzen aufeinander zu stellen. Die damit geschaffene Instabilität drängt ständig auf eine Änderung der Verhältnisse. Man kann darauf im wesentlichen mit drei verschiedenen Verhaltensweisen reagieren:

- Man kann, der Dynamik gewissermaßen im Negativen nachgebend, die Wirklichkeit als eine im Ganzen und in ihren Teilen nicht-identische denken; also, wie es der Pietismus, aber auch J. T. Beck wollte, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches, Kirche und Staat, Theologie und Humanwissenschaften als *grundsätzlich* miteinander unvereinbar erklären.
- Man kann, jener Tendenz zur Auflösung des Paradoxverhältnisses sozusagen positiv entsprechend, die Wirklichkeit als Ganze und in ihren Teilen als eine mit sich wesentlich identische sehen. Man wird dann in der Nachfolge Schellings¹⁹, vor allem aber Hegels²⁰, Gott, Welt und Mensch als *grundsätzlich* dieselben annehmen.
- Man kann schließlich, allen entgegenstehenden Tendenzen zum Trotz, gegen jede Auflösung des Widerspruches von Identität und Nicht-Identität Widerstand zu leisten versuchen und an dem Gedanken der »doppelten Spur« festhalten wollen.

Chr. Palmer lehnt den ersten Weg ebenso ab²¹ wie den zweiten. Aus dem verbleibenden dritten Weg aber ergeben sich für das Wirklichkeitsverständnis Palmers gewichtige Folgerungen:

- Analog zum Verhältnis der beiden Naturen im Menschen erweist sich die Frage nach der Vermittlung der Wirklichkeit und ihrer Teile als Scheinproblem. Von oben, von der Perspektive der Identität her *bedarf* es ihrer nicht. Von unten, aus der Perspektive der Nicht-Identität heraus, *darf* sie sich nicht ereignen.
- Mit dem Beharren auf dem Gegensatz von Identität und Nicht-Identität scheint Chr. Palmer wie C. I. Nitzsch²² die Schwelle zur absoluten Theo-Logie nicht zu überschreiten.

Doch Chr. Palmer (wie im übrigen schon Nitzsch) erliegt dabei einem folgenschweren Irrtum. Schon die Kombination des identitätstheoretischen Ansatzes mit der Unten-oben- bzw. Innen-außen-Vorstellung läßt erkennen, daß Chr. Palmer den Gegensatz von Identität und Nicht-

19. Vgl. Schelling, F. W. J., Philosophie der Mythologie, S. 373 ff.

20. Vgl. z. B. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 22 f, 387, 430 ff.

21. Palmer, Chr., Art. Pietismus, S. 69; vgl. ders., Geistliches und Weltliches für gebildete christliche Leser, Tübingen 1873.

22. Nitzsch, C. I., System, S. VII.

Identität gleichsam überwölbt durch den »Kuppelbau«²³ einer ganzheitlichen Interpretation der Wirklichkeit. Mit der Deutung der Wirklichkeit als *einer* stößt Chr. Palmer bereits in den Bereich des absoluten Wissens vor. Und: Er scheint dabei *nicht zu wissen*, was Hegel »weiß«²⁴: daß die Lehre von Identität und Nicht-Identität nicht absolut gesetzt werden kann. Sie ist vielmehr an das *ἐν καὶ πᾶν*, an den Kosmos-Gedanken gebunden, ist nur Zwischenstation auf dem Weg des Zu-sich-Kommens des Einen Geistes, die den Satz von der Einheit der Wirklichkeit (des Geistes) ebenso zur Voraussetzung wie zur Folge hat.

Wohlgemerkt: Nicht *darin* liegt der Irrtum Palmers, daß er die Wirklichkeit unter dem Vorzeichen von Identität und Nicht-Identität deuten möchte. Das würde – in anderer Terminologie ausgedrückt – innerhalb der biblischen Lehre von *diesem* und dem *kommenden Äon* seine Entsprechung finden. Der Irrtum liegt vielmehr darin, daß Palmer am Gegensatz von Identität und Nicht-Identität noch festzuhalten meint, während er im Sinne Hegels die Schwelle zu seiner Auflösung bereits *überschritten* hat; denn eines paßt nicht zum anderen: Man kann nicht das Paradox haben *und* die Synthese. Man kann nicht am uneingeschränkten Gegensatz von Identität und Nicht-Identität festhalten und gleichzeitig beide Deutungsweisen als Elemente *eines* Gott-Welt-Systems definieren. Wenn Palmer das Wahre nur im Ganzen findet, muß er implizit oder explizit der Gedanken der Identität die Präferenz gegenüber dem der Nicht-Identität einräumen. Die Nicht-Identität der Wirklichkeit kann nur ein (zeitlich, räumlich) begrenzter Zustand sein. Sie bleibt im Rahmen des Gott-Welt-Systems stets an die Identität gebunden, in die sie – Schelling! – schließlich notwendig wieder einmünden muß.

Nun, vom Abschluß des Systems her, beginnen sich in Konsequenz der ab der 3. Auflage der Katechetik dargestellten, Gott, Welt und Mensch verbindenden Geistlehre alle Gegensätze, alle dialektischen Widersprüche, alle Subjekt-Objekt-Relationen, alle dualen Zweierkombinationen im Werk Chr. Palmers aufzulösen. Es kommt zu einer Art Kettenreaktion, in deren Verlauf nicht nur indirekte und direkte Identität²⁵, sondern auch Identität und Nicht-Identität fusionieren und an deren Endpunkt die *mit sich identische Wirklichkeit* steht, in dem Sinne, wie P. Tillich im Blick auf Schelling die Welt beschreibt: »... alles Nacheinander und Auseinander, Raum und Zeit, ja der Unterschied zwischen Denkendem und Gedachtem, von Subjekt und Objekt ... muß aufgehoben werden. Denn alles, was ist, ist *an sich* Eines: Die absolute Identität. Nicht etwa Erscheinung der absoluten Identität ist die Welt: Die absolute Identität

23. Vgl. dazu Niebergall, F., Christliche Jugend- und Volkserziehung, S. 91, 113 ff.

24. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 434 ff.

25. Vgl. oben S. 59 ff, 76 ff, 104 ff.

erscheint nicht, »existiert« nicht, tritt nicht aus sich heraus, sondern *an sich* betrachtet, ist die Welt die absolute Identität selbst²⁶. So eindeutig feststeht, daß Chr. Palmer *das* nicht gewollt hatte, als er aufbrach, Gott und die Welt denkend zu erfassen, so sehr steht fest, daß es *jetzt mit einzelnen Korrekturen* nicht mehr gelingen kann, das Ineinandergleiten von Gott, Welt und Mensch zu einem All-Einen aufzuhalten. –

Bei der Frage nach der Identität des Menschen wurde bereits darauf hingewiesen, wie bei Chr. Palmer neben der Freude an der Spekulation die Mühe sichtbar wird²⁷. Nun scheint Furcht dazuzutreten: die Furcht vor deren Konsequenzen. Was aber bleibt?

6.3. Die Wende

1875 arbeitet Chr. Palmer gerade an einer neuen (der sechsten) Auflage seiner Katechetik, als er vom Tod ereilt wird. Das Vorwort der Neuherausgabe, das er noch skizzieren, aber nicht mehr endgültig ausformulieren kann, ist von tiefer Resignation überschattet. Er schreibt dort u. a.: »Es ist mir nie schwer geworden, einen Irrtum einzusehen oder einzugestehen, aber ich kann auch keiner Autorität, keiner Zeitströmung und keiner Partei zu lieb meine Überzeugung verleugnen. Das findet freilich keine Gnade in dem dermaligen Parteitreiben, da man jeden, der nicht die Farbe trägt, die man selbst zu tragen beliebt, haßt oder schlecht macht, wenn man nicht vorzieht, ihn totzuschweigen. Dieser traurige Zustand . . . könnte es einem redlichen Mann entleiden, nur noch ein Wort öffentlich zu reden, wenn nicht die Hoffnung übrig bliebe, daß es doch noch immer Glieder der evangelischen Kirche gibt, denen das, was alle Gläubige einigt, mehr wert ist, als was sie trennt.«²⁸

Hinter diesen Sätzen wird die Haltung eines Mannes sichtbar, der weiß (oder wenigstens zu wissen meint), daß die Entwicklung über ihn hinweggegangen ist. Doch das ist es nicht allein. – Im Rahmen desselben Vorworts wird ein theologisches Glaubensbekenntnis veröffentlicht, das Chr. Palmer drei Jahre vor seinem Tode für eine seiner Familie zuge dachte Selbstbiographie abgefaßt hat. Dieses Glaubensbekenntnis läßt erkennen, daß sich in Palmers theologischer Konzeption vor seinem Lebensende noch eine bedeutsame Wende vollzieht. Er stellt fest: »Ich glaube an« Gottes »alles wohl machende Güte und Weisheit und an seine verzeihen-

26. Tillich, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), in: Tillich, P., *Gesammelte Werke*, Stuttgart 2. Aufl. 1959 ff; Bd. 1: *Frühe Hauptwerke*, hrsg. von R. Albrecht, S. 11–108, S. 59.

27. Siehe oben S. 289.

28. Palmer, Chr., *Katechetik*, 6. Aufl., S. IX.

de Gnade, die ich schon so reichlich erfahren habe. Meine Theologie konzentriert sich immer mehr auf diesen Lebens- und Sterbenstrost; ich habe wohl ein lebhaftes Interesse für rechtes theologisches Wissen, aber die theologischen Händel« über Dinge, »von denen in Wahrheit der eine so viel wie der andere weiß, d. h. Nichts (!), sind mir je länger je mehr in tiefster Seele verhaßt; was mir Trost gibt und mein Gewissen schärft, der innige Herzensumgang (S. X) mit Gott, meinem Heiland, das ist mir das einzig Reelle und darüber eben streite ich nicht . . . Für theosophische und apokalyptische Weisheit habe ich kein Organ; ich sehe in all dem viel zu klar die Einmischung der Phantasie und die freilich der Menge imponierende Keckheit, Dinge zu behaupten und in die Schrift hinein zu deuten, die doch nur in menschlicher Vorstellung existieren, während sie mit dem Schein tiefer gottgegebener Weisheit umgeben werden . . .«²⁹.

Wie ist dieses Glaubensbekenntnis zu deuten? Was hast sich da ereignet? Ist vor diesem Bekenntnis Palmers Versuch einer umfassenden Gott-Welt(-Gott)-Spekulation eben doch nichts anderes, nicht mehr als das, was R. Fischer behauptet: eine Spielerei und zwar eine im peiorativen Sinn³⁰? Oder besteht zwischen dem Glaubensbekenntnis und der spekulativen Theorie gar kein Gegensatz? Dieses Bekenntnis könnte *auch*, der Konzeption Hegels entsprechend, jenes Stadium der spekulativen Wissenschaft markieren, in welchem sich diese selbst aufopfert bzw. entäußert³¹, jenes Stadium, in welchem sie als »der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht«³², zur absoluten Einfalt des Glaubens gelangt.

Weder das eine noch das andere trifft zu. Beide Interpretationsversuche von Palmers Glaubensbekenntnis verfehlen dessen Schicht tiefer existentieller Betroffenheit. Chr. Palmer zieht in ihm die Bilanz seines theologischen Lebenswerkes.

Diese Bilanz bietet zunächst ein, wenn man so sagen will, *positives Bild*. Es ist Chr. Palmer in allen Jahren seines Wirkens gelungen, sich das Erbe der Erweckungsbewegung zu bewahren: die ganz persönliche Gläubigkeit des Herzens. Ein zweites kommt hinzu: Auch wenn es im literarischen Schaffen nicht mehr explizit zum Tragen kommt, so zeigt das Glaubensbekenntnis doch, daß Chr. Palmer noch gegen Ende seines Werkes die Kraft und die innere Freiheit hat, sich von einer wesentlichen Phase seiner Arbeit zu distanzieren. Gerade dadurch aber – und nun fällt neues Licht auf das Vorwort zur 6. Auflage von Palmers Katechetik – ist die Bilanz in wesentlichen Teilen *negativ*. Das theologische Glaubensbekenntnis ist in doppelter Hinsicht ein Dokument enttäuschter Hoffnung:

29. Palmer, Chr., Katechetik, 6. Aufl., S. X f.

30. Fischer, R., Religionspädagogik, S. 91.

31. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 445 f.

32. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 442.

- der Hoffnung, mit Hilfe der theologischen Spekulation den Gott-Welt(-Gott)-Zusammenhang und damit die Wirklichkeit als Ganzes zu begreifen und darzustellen;
- der Hoffnung, die Synthese von Erweckung und Spekulation zu erreichen und zu halten.

Das bedeutet, daß Chr. Palmer im Kernbereich seines theologischen Programms scheitert. Er scheitert, um an die Vorüberlegungen dieser Untersuchung anzuknüpfen³³, nicht aus persönlichen Gründen. Weder mangelnde fachliche Qualifikation noch fehlende systematische Kraft sind für den Mißerfolg verantwortlich zu machen. Ganz im Gegenteil, die Weite seines Horizontes, die Fähigkeit zu schöpferischer und ordnender Gestaltung verdienen Anerkennung, ja Bewunderung. Er scheitert aus Gründen, die in der Sache selbst liegen. Genauer: am gesteckten Ziel und am eingeschlagenen Weg. Chr. Palmer *kann* die empirisch-transempirische Wirklichkeit nicht denkend begreifen, weil er ihr Wesen im Rahmen seines spekulativen Ansatzes überhaupt nicht in den Blick bekommt. Seine Wirklichkeitsvorstellung ist gleichsam eine Aussage aus zweiter Hand. Sie ist nur *Abbild* der Wirklichkeit, wie es sich durch die Linse des spekulativen Idealismus ergibt.

Dem Wirklichkeitsverständnis des spekulativen Idealismus stehen die Aussagen der biblischen Texte diametral entgegen. Ihr Welt-Bild wird nicht von einem monistischen System geprägt. Wirklichkeit im Zeugnis der Bibel ist widersprüchlich, Begegnungs- und Kampffeld in einem. In ihr begegnet Gott der Schöpfer, der Erhalter und der Erlöser seiner Welt und dem Menschen als seinem Geschöpf. Parataktisch dazu ereignet sich in ihr ein tödlicher (in Christus tödlicher) Kampf Gottes gegen das Böse bzw. den Bösen.

Dementsprechend ist auch der Vermittlungsgedanke des spekulativen Idealismus und mit ihm jener der Spekulativen Theologie mit der Botschaft des Neuen Testaments unvereinbar. Vermittlung im *spekulativen* Sinn fällt dem *Menschen* zu und spielt sich ausschließlich auf der noetischen Ebene ab. Das heißt: Sie muß (und kann) lediglich im Rahmen ihrer *Möglichkeiten* und *Grenzen* vom denkenden Geist (an)erkannt und weitergesagt werden³⁴. Vermittlung im *neutestamentlichen* Sinn ist kein Thema wie auch immer gearteter Spekulation. Sie entzieht sich überhaupt jedem menschlichen Zutun. Sie ereignet sich vielmehr *ausschließlich* im Leiden und Sterben *Christi* (1. Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24): von ihm am Kreuz erlitten, nicht von Menschen gedacht. Diese Vermittlung ist ein einmaliges, geschichtliches Ereignis, das nicht nachvollzogen, sondern nur als Gnadengabe Gottes in Christus angenommen werden kann.

33. Siehe oben S. 36.

34. Vgl. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie*, S. 22.

Chr. Palmer ist lange Zeit der Überzeugung, die Wirklichkeitsdeutungen und die Vermittlungsvorstellungen der Spekulation und des neutestamentlichen Zeugnisses miteinander vereinen zu können. Schließlich aber muß er doch erkennen, daß sie inkompatibel sind. Er entscheidet sich *gegen* das Gott-Welt(-Gott)-System und *für* die persönliche Hinwendung zu seinem Erlöser, *gegen* die Spekulation, *für* die Erweckung. So gilt das schöne Wort, das Palmer in seinem Artikel über Dinter gebraucht, in modifizierter Weise für ihn selbst: Er hat in dem lebendigen Glauben an seinen Herrn »einen Halt gehabt gegen die Theologie« seines »eigenen Verstandes«³⁵.

Bedeutet dies die Rückkehr zum Anfang? Keineswegs. Zwischen Anfang und Ende der theologischen Entwicklung Chr. Palmers liegen die Erfahrungen eines Menschenlebens, liegen Vergewisserung, jedoch auch Enttäuschung und Verzicht.

Dazwischen steht auch eine gewandelte sozioökonomische Großwetterlage. Palmers Versuch einer ganzheitlichen Wirklichkeitsdeutung ist von Anfang an nicht als bloße Beschreibung empirischer Vorfindlichkeiten zu verstehen. Eine derartige Deutung würde zu flach ansetzen. Hinter seinem Streben nach dem Ganzen verbirgt sich ein zentrales existentielles Problem: *die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Seins*. Die Formel des ἐν καὶ πᾶν darf nicht als Faktum genommen werden, sondern je länger je mehr als Credo, präziser: als *Bekenntnis gegen den Augenschein*. Dieser Augenschein wird für Chr. Palmer durch wachsende Spannungen beherrscht, in der Außenpolitik (Frankreich!) ebenso wie in der Innenpolitik, innerhalb der Humanwissenschaften ebenso wie in der Theologie. Da scheint als Alternative zum Ganzen nur die Zersplitterung, zum System nur die Verwirrung, zum Kosmos nur das Chaos zu existieren. Angesichts dieser Lage kann es Chr. Palmer nicht leichtgefallen sein, der denkenden Erfassung des Ganzen abzusagen und sich in die Sphäre persönlicher Glaubensgewißheit zurückzuziehen. Da muß sich mit der Geborgenheit des Augenblicks die Angst vor der Zukunft paaren und man vermeint, aus jenen Worten zur letzten Auflage seiner Katechetik ein Ahnen kommender Erschütterungen herauszuspüren.

35. Palmer, Chr., Art. Dinter, S. 954.

7. NACHWIRKUNGEN UND BEZUG ZUR GEGENWÄRTIGEN DISKUSSION

7.1. Wandel und Wiederkehr religionspädagogischer Problemstellungen

Es ist in der Religionspädagogik weithin Mode geworden, das Jahr 1945 als das »Jahr 0« gegenwärtiger fachwissenschaftlicher Diskussion anzusehen¹. Man unterläßt es, von wenigen Ausnahmen abgesehen², weiter zurückreichende »Wurzeln der eigenen Herkunftsgeschichte zu erforschen und danach zu fragen, ob es da vielleicht nicht doch auch etwas Sinnvolles zu lernen und zu erkennen gäbe«³.

K. Wegenast hat 1968 stellvertretend für einen großen Kreis von Religionspädagogen das Programm der »empirischen Wende« der Religionspädagogik ausgerufen⁴. Er setzt sich seither mit Recht dafür ein, mit der Religionspädagogik vor der theologischen Wende von 1919 ins Gespräch zu kommen⁵.

Es steht den Vertretern gegenwärtiger Religionspädagogik nicht schlecht an, nach Jahrzehnten, die von Mißverständnissen, von mangeln-

1. So u. a. Gloy, H., Evang. Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, in: PAEDAGOGICA. Daten. Meinungen. Analysen, hrsg. von H. Giesecke und H.-G. Herrlitz, Bd. 4, Göttingen 2. Aufl. 1972.
2. So z. B. Otto, G., Der Mensch in seiner Welt, in: Theologia Practica, Heft 4, 1967, Jg. 2, S. 289–306; ders., Art. Religionsunterricht, in: ders. (Hrsg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 1970, S. 404 ff; in Ansätzen: K. E. Nipkow, z. B. ders., Religionsunterricht in der Leistungsschule, GTB/Siebenstern 752 Gütersloh 1979, S. 49. K. Wegenast weist in seinem Literaturbericht »Zur Geschichte der Religionspädagogik. Veröffentlichungen aus der Evangelischen Forschung«, in: Der Evang. Erzieher, Heft 1, 1979, Jg. 31, S. 79–87, darüber hinaus u. a. auf folgende Veröffentlichungen hin: Bockwoldt, G., Religionspädagogik; Bockwoldt, G., R. Kabisch, Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, Berlin 1976; Meiers, K., Der Religionsunterricht bei J. B. Basedow. Seine Bedeutung für die Gegenwart, Bad Heilbrunn 1971; Jacobs, F., Die religionspädagogische Wende im Herbartianismus, Pädagogische Forschungen 44, Heidelberg 1969; Otto, G., Verkündigung und Erziehung in Theologie und Pädagogik, Göttingen 1957; Lachmann, R., Der Religionsunterricht Christian Gotthilf Salzmanns, Bern/Frankfurt 1974.
3. Wegenast, K., Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich? in: Der Evang. Erzieher, Heft 1, 1979, Jg. 31, S. 33–48, S. 35; vgl. S. 34 f.
4. Wegenast, K., Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, in: Der Evang. Erzieher, Heft 2, 1968, Jg. 20, S. 111–125.
5. Wegenast, K., Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich?, S. 33 ff, 47 f.

dem Einfühlungsvermögen und (vor)schnellem Urteilen bestimmt waren, den Vertretern der alten Religionspädagogik die ihnen zustehende Achtung, – sagen wir es ruhig: – die verdiente Pietät zu erweisen. Es ist davon abgesehen eine Forderung wissenschaftlicher Redlichkeit, die Sperrschicht der »dialektischen« Epoche zu durchbrechen und latenten, aber auch manifesten Einflüssen der religionspädagogischen Theorie vor 1919 auf die heutige Theorie und Praxis des Religionsunterrichtes nachzuspüren. Vergangenheitsbewältigung ist nicht nur ein politisches Thema. Noch einmal K. Wegenast: »Es ist eben wahr, daß verdrängte Probleme und verteilte Lösungsversuche durch Totschweigen und Lächerlichmachen nicht einfach verschwinden, sondern sich dann unversehens wieder zu Wort melden, wenn gesellschaftliche und theologische Entwicklungen das lange Vorherrschende überflüssig oder sogar abgeschmackt erscheinen lassen«⁶. Angesichts dieser Tatsache tut rationale Aufklärung, und das heißt: wissenschaftliche Aufarbeitung not, um jene Kräfte zu erkennen, die uns in Theologie, Pädagogik und Religionspädagogik »unerkannt bestimmen und treiben«⁷. Geschieht dies, dann zeigt sich, daß die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der religionspädagogischen Vergangenheit nicht nur Wesentliches zur Klärung des eigenen *Standorts* beizutragen vermag. Es erweist sich darüber hinaus, »daß seit 1968, übrigens ohne jeden Verweis auf frühere Epochen der Religionspädagogik, im Rahmen der theoretischen Bemühungen um den Religionsunterricht in zunehmendem Maß *Probleme* verhandelt und *Lösungsangebote* diskutiert werden, die auch schon im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. im Mittelpunkt des Interesses standen«⁸.

Freilich gilt: Geschichte ist immer neu. Doch, so wenig geisteswissenschaftliche, theologische und religionspädagogische Strukturen der Gegenwart einfach mit solchen des 19. Jahrhunderts identisch gesetzt werden können, so sehr stehen sie in deren Erbe. Der *Bedingungsrahmen*, sowie der *Erfahrungshintergrund* sind nach zwei Weltkriegen und nach einer technischen Entwicklung ohnegleichen anders geworden. Die *Grundprobleme* jedoch wie die Frage nach dem Ganzen⁹, die Frage nach

6. Wegenast, K., Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich?, S. 35.

7. Wegenast, K., Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich?, S. 48.

8. Wegenast, K., Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich?, S. 35; Sperrungen nicht im Original.

9. Vgl. dazu etwa Vierzig, S., Lernziele des Religionsunterrichts, in: Informationen des PTI Kassel, Heft 1 und 2, 1970, S. 5–16, S. 5, 9 ff; ders., Die neue Hinwendung zur Moral, S. 22; ders., Ideologiekritik und Religionsunterricht S. 56, 95 ff, 57; hier variiert S. Vierzig Hegels Satz vom Wahren als Ganzem, wenn er feststellt: »Wahrheit ist aber nach der Kritischen Theorie an die Kategorie der Totalität gebunden. Nur dort, wo die Gesamtheit von Gesellschaft im Blick ist, ist Wahrheit.«

Vgl. ferner Nipkow, K. E., Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik, S. 196 ff;

dem Sinn¹⁰ und das Problem der sachgerechten Zuordnung (Vermittlung) von Glauben und Denken, Kirche und Welt, Theologie und Humanwissenschaften, Religionspädagogik und allgemeiner Pädagogik¹¹, sie alle sind *dieselben* geblieben. So stellt sich das Verhältnis der gegenwärtigen Religionspädagogik zu jener vor 1919 dar als dialektische Spannung von Wandel und Wiederkehr.

Mag das auch im allgemeinen gelten, so braucht es doch nicht im Fall Chr. Palmers zuzutreffen. Die Analyse seines Werks könnte den Eindruck erwecken, es würde sich hier auf dem Weg zu einer sach- und funktionsgerechten Religionspädagogik lediglich um eine Sackgasse handeln, um eine Episode mit enttäuschendem Ausgang. Ein derartiges Urteil würde einen gründlichen Irrtum enthalten. Wirken und Werk Chr. Palmers, seine Intentionen wie seine Realisationsversuche haben eine umfangreiche Nachgeschichte. Das gilt im Blick auf *Gelingen*. Das gilt auch, nein: *gerade auch* im Blick auf das *Scheitern* seiner Pläne. Diese Nachwirkungen gliedern sich in vier jeweils weiter ausgreifende Perspektiven. Die ersten drei betreffen im wesentlichen die Religionspädagogik bis zum zweiten Weltkrieg, während die vierte Perspektive auf die religionspädagogische Diskussion der Gegenwart weist.

7.2. Aspekte zur Wirkungsgeschichte Chr. Palmers

Gewissermaßen im Rahmen der engsten Perspektive darf die persönliche Ausstrahlung Chr. Palmers nicht gering geachtet werden. Sie ist noch fast dreißig Jahre nach seinem Tod im Artikel Palmer von J. Knapp deutlich zu spüren¹². Chr. Palmer *lebt*, was er *lehrt*. Der weite Horizont seiner Aktivitäten läßt erkennen, wie sehr Chr. Palmer bemüht ist, das Ganze in seinen persönlichen Lebensbereich hereinzuholen. Sein Wirken im Rahmen der Theologenausbildung und im Vorstand des Oratorienvereins von Silcher, seine Tätigkeit als Vizepräsident der Landessynode und als

ders., Thesen zum Religionsunterricht in der Gegenwart, S. 22 f; ders., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1, S. 14, 174 u. ö.; vgl. auch Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 44 ff, bes. S. 45.

10. Z. B. Vierzig, S., Lernziele des Religionsunterrichts, S. 12; Nipkow, K. E., Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn, vor allem S. 406 ff; ders., In der Liebe zum Leben erziehen, S. 426–430; Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 64 ff.

11. Z. B. Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 126; Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichts in der Gegenwart, S. 29–54; ders., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1, S. 137, 212; Bd. 2, S. 170; Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 49.

12. Knapp, J., Art. Palmer, S. 616 ff.

Landtagsabgeordneter (um nur einige Bereiche zu nennen)¹³ knüpfen ein ungewöhnlich großes Netz von Kontakten und Einflußmöglichkeiten.

Neben der Einflußnahme Palmers durch direkte Begegnung steht jene über das literarische Werk. Die große Zahl der Veröffentlichungen, ihr ausgreifender Themenbogen und die vielen Auflagen seiner Hauptwerke weisen darauf hin, daß Chr. Palmer weit über den persönlichen Wirkungskreis hinaus den Gang der religionspädagogischen Diskussion in Theorie und Praxis befruchtet hat. Bei allen Vorbehalten gegenüber der Konzeption Chr. Palmers muß so G. v. Zezschwitz doch einräumen, daß Palmer »das Verdienst« zukommt, »auf protestantischer Seite das Meiste beigetragen zu haben zu der unbestritten siegreichen Behauptung der Katechetik auf ihrer kirchlichen Basis«¹⁴. Einen Schritt weiter geht K. Buchrucker. Er sieht in Chr. Palmer geradezu den Begründer einer spezifisch lutherischen (Religions-)Pädagogik¹⁵. Noch H. v. Bezzel nimmt auf Chr. Palmer Bezug¹⁶.

Wirkkräftiger als das literarische Werk als solches erweist sich das in ihm niedergelegte religionspädagogisch-theologische *Programm*: das Streben Palmers, das Ganze als Ganzes zu erfassen. Wohl eben deshalb, weil dieses Programm von ihm nicht eingelöst werden kann, begleitet die Suche, ja: die Sehnsucht nach einer umfassenden Einheit den weiteren Gang der religionspädagogischen Entwicklung gleich einem vorausziehenden Stern. Man denke etwa an den schon genannten A. Eckert. Er entwirft im Zusammenhang mit seinem »absoluten Idealismus«¹⁷ eine »aktualistische oder dynamistische« Metaphysik¹⁸. In ihr soll die Einheit der Wirklichkeit über eine Monadenlehre (mit Gott als Zentralmonade) erreicht und gesichert werden¹⁹. Man denke auch an den Versuch von R. Kabisch, die Ganzheit durch die Vorstellung eines »panpneumatischen« höchsten Welt-Es zu begreifen²⁰. Man denke weiter an die von K. Eger erhobene Forderung einer »Einbettung des Glaubenslebens« in die

13. Vgl. dazu Knapp, J., Art. Palmer, S. 618 ff.

14. Zezschwitz, G. v., *Der Katechumenat*, S. 3, vgl. 3 f.

15. Buchrucker, K., *Grundlinien der kirchlichen Katechetik*, S. 6.

16. Bezzel, H. v., in: *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Heft 1 (Jan.) 1912, zit. bei Reu, M., *Katechetik oder die Lehre vom kirchlichen Unterricht*, Chicago 1915, 2. Aufl. 1918, S. 282.

17. Eckert, A., *Einführung in die Prinzipien und Methoden der evang. Theologie*, S. 410.

18. Eckert, A., *Einführung in die Prinzipien und Methoden der evang. Theologie*, S. 101.

19. Eckert, A., *Einführung in die Prinzipien und Methoden der evang. Theol.* S. 100 ff.; zur Einheitsvorstellung vgl. ebd., S. 453, ferner: Eckert, A., *Der kirchliche Unterricht*, S. 217.

20. Kabisch, R., *Das neue Geschlecht. Ein Erziehungsbuch*, Göttingen 1913, 5. Aufl. 1922, S. 171; vgl. S. 4, 18, 177.

»Gesamtkultur«²¹. Man denke an die Bemühungen E. Pfennigsdorfs um die »Synthese« von »Christentum und Geisteskultur«²². Man denke *vor allem* an die Intention F. Niebergalls.

In Niebergalls Zeit ist Wirklichkeit geworden, was Chr. Palmer am Ende des Lebensweges zu ahnen schien: Die Un-Ordnung, das Chaos. Und nun bricht mit aller Macht die Sinnfrage wieder auf. Fast wie ein Aufschrei lesen sich die Sätze Niebergalls aus dem Jahre 1918: »wofür leben wir . . ., ja wozu denn das alles?«²³ Gibt es noch eine Rettung vor der schrecklichen Sinnlosigkeit?²⁴ – Angesichts dieser Lage scheint in neuer Weise die »Sehnsucht« nach einem »umfassenden Wertgut« auf, »das sich als Kuppel über unsere . . . Kulturwelt wölbe, um ihr wieder die Einheit und Einigkeit zu geben«²⁵. Auf der Suche nach der Einheit geht F. Niebergall den ganzen Weg zurück und endet da, wo Chr. Palmer zu seinem Gott-Welt-System aufgebrochen ist. F. Niebergall stellt fest, daß das Christentum immer »die *Amalgamierung* mit einem härteren Metall« zu suchen habe, das ihm »Halt gäbe«, und kommt zu dem Schluß: Unter »diesem Gesichtspunkt ist nur der deutsche Idealismus von Wert«²⁶.

7.3. Das Identitätsmodell Palmers als Anfrage an die gegenwärtige religionspädagogische Diskussion

Die theologische Wende von 1919 bedeutet weder im Bereich der Systematik²⁷ noch in dem der Religionspädagogik²⁸ eine völlige Zäsur zwischen den alten und den neuen Ansätzen und Konzeptionen. So wird, wenngleich vielfach nicht ausdrücklich thematisiert, auch Palmers Frage nach dem Ganzen im Umkreis der Evangelischen Unterweisung weitergeführt. Es ist hier nur an G. Bohnes Ansatz von der »Einheit im Gegensatz« zu erinnern²⁹. Zum *zentralen* Thema wird das Problem des

21. Eger, K., *Evangelischer Glaube in der Welt von heute*, S. 157, 156 ff; ders., *Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche in der Gegenwart*, Gießen 1906, S. 12 ff.

22. Pfennigsdorf, E., *Das Problem des theologischen Denkens*, Leipzig 1925, S. 16, 16 f.

23. Niebergall, F., *Lebensinhalt. Ein Vermächtnis deutschen Glaubens*, Berlin 1918, S. 11 f.

24. Niebergall, F., *Lebensinhalt*, S. 16.

25. Niebergall, F., *Christliche Jugend- und Volkserziehung*, S. 113, vgl. 89 ff, 113 ff.

26. Niebergall, F., *Im Kampf um den Geist*, München 1927, S. 112.

27. Dazu: Wagner, F., *Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte*, S. 11 ff; Gogarten, F., *Die Wirklichkeit des Glaubens*, Stuttgart 1957, S. 34.

28. Vgl. z. B. Fangmeier, J., *Erziehung in Zeugenschaft – Karl Barth und die Pädagogik*, *Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie*, hrsg. von M. Geiger, Bd. 5, Zürich 1964, S. 43 ff: »Der große Einspruch. Prolegomena.«

29. Bohne, G., *Das Wort Gottes und der Unterricht*, Berlin 1929, (2. Aufl. 1932, 3. Aufl. 1964), S. 103, vgl. 100.

Gott-Welt-Zusammenhanges mit dem theologischen Neuansatz der sechziger Jahre, wie er etwa in den Arbeiten J. Moltmanns³⁰, T. Rendtorffs³¹ und W. Pannenberg³² zum Ausdruck kommt. Innerhalb der Religionspädagogik der Gegenwart stellt die narrative Richtung den Versuch dar, die Einheit der Wirklichkeit auf der Praxisebene, gleichsam im konkreten Vollzug, zu erreichen (vgl. die Intention der umfassenden Vermittlung)³³. Auf der Ebene religionspädagogischer Theoriebildung ist die Suche nach dem Ganzen vor allem für die ideologiekritischen und für die konvergenz-theoretischen Modelle charakteristisch, wie sie u. a. im Werk S. Vierzigs bzw. K. E. Nipkows angelegt sind. Beide Konzeptionen haben im identitätstheoretischen System Palmers einen gemeinsamen Bezugspunkt. Sie stehen dabei in einer doppelten Relation zu Palmers Entwurf. Sie können von ihm *her* und auf ihn *hin* gelesen werden. Und: Sie *sollten* im Kontext des Werkes von Chr. Palmer gesehen werden. Palmers Konzeption vermag einerseits den Vertretern jener religionspädagogischen Richtungen Hilfe zu Klärung und Vergewisserung im Blick auf ihren eigenen Positionen zu geben. Das Werk Palmers bietet andererseits in seinen Stärken und Schwächen einen Ansatzpunkt zur kritischen Beurteilung wesentlicher Tendenzen innerhalb der gegenwärtigen Religionspädagogik. Blickt man nun von der Konzeption Palmers auf jene von S. Vierzig bzw. von K. E. Nipkow, so liegt der entscheidende Unterschied darin, daß beide jene spannungsvolle Einheit auflösen, die Palmer in seinem System unter allen Umständen erhalten will: die Identität *und* Nicht-Identität der Wirklichkeit. Das Ganze zerfällt in seine Teile.

7.3.1. Der Aspekt der Identität im Ansatz von S. Vierzig

Bei S. Vierzig kehrt die Identitätslinie Palmers wieder. Vierzig folgt ihr allerdings im Zeichen jener Umkehrung, die das Verhältnis zwischen

30. »Meine ganze theologische Arbeit gilt der Überwindung dieser falschen Alternative zwischen einem unwirklichen Gott und einer gottlosen Wirklichkeit« (Moltmann, J., Umkehr zur Zukunft, Siebenstern-Taschenbuch, München/Hamburg 1970, S. 13; vgl. ders., Theologie der Hoffnung, München 9. Aufl. 1973).

31. Vgl. z. B. Rendtorff, T., Theorie des Christentums, S. 13 ff; bes. S. 20 f., 38.

32. Z. B. Pannenberg, W., Das Glaubensbekenntnis, S. 42 ff; ders., Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, S. 113–134; ders., Zukunft und Einheit der Menschheit, in: ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, S. 166–189; zum Ganzen: Graf, F. W., Freiheit, Ethik, Wiederkehr der Religion. Themen systematischer Theologie heute – ein Werkstattbericht, in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. 11/1981, S. 201 ff.

33. Vgl. Schilling, K., Narrative Theologie und Religionsunterricht, S. 265; Pohlmann, D., Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen, S. 370.

Hegel und Marx bestimmt³⁴. So stellt der Ansatz von Vierzig gleichsam das Spiegelbild von jenem Palmers dar. Das zeigt sich bereits in den Perspektiven der Wirklichkeitsdeutung. Die Sicht Chr. Palmers ist protologisch ausgerichtet. S. Vierzig ist futurisch/eschatologisch orientiert. Dabei gewinnt er seine leitenden Normvorstellungen über einen gleichsam gekippten dialektischen Dreischritt:

- Die gegenwärtig jeweils geltenden Wert- und Normvorstellungen müssen eine Antizipation zukünftiger Seins- und Bewußtseinszustände darstellen³⁵.
- Die zukünftigen Seins- und Bewußtseinszustände bilden eine Antithese zu den Vorstellungen der Vergangenheit.
- Sofern Vergangenheit durch ständigen Zuwachs überlebter Gegenwart verändert wird, sind auch die künftigen Leitideen dauerndem Wandel unterstellt³⁶.

Daraus ergibt sich der paradoxe Tatbestand, daß gerade das zukunftsorientierte Konzept Vierzigs in besonderer Weise an die Vergangenheit gewiesen ist³⁷. Man kann es noch schärfer ausdrücken: Gerade *weil* die Zukunft die Negation der Vergangenheit ist, ist sie bei ihm an die Tradition gekettet, die alle ihre Vorgaben enthält. In Vierzigs Konzeption erreicht deshalb die neue religionspädagogische Theorie den engsten Bezug zur Religionspädagogik und darüber hinaus zur Theologie bzw. Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Zunächst interpretiert S. Vierzig im Sinne der spekulativen Theorie bzw. im Sinne Chr. Palmers die Wirklichkeit ebenso monistisch wie dynamisch. In Analogie zur Deutung Hegels³⁸ ist auch für S. Vierzig die Wirklichkeit Entfaltung des einen Weltprinzips. Sofern es *ein* Prinzip ist, sind alle Erscheinungsformen der Wirklichkeit im letzten identisch. Sofern sich das eine Prinzip *entfaltet*, sind alle Erscheinungsformen der Entwicklung und das heißt: der Geschichtlichkeit unterstellt. Daraus ergeben sich für den Ansatz S. Vierzigs wichtige Konsequenzen:

- Zunächst findet die konstitutive Stellung der Kritischen Theorie in der Konzeption Vierzigs – wenn auch nicht ihre Rechtfertigung, so doch: –

34. Vgl. Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 25 ff; zur Analyse der Konzeption Vierzigs siehe auch: Bailer, A., Profile des Religionsunterrichts, Stuttgart 1980, S. 25–42.

35. Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte, S. 37.

36. Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 87: Kritische Theologie »kennt kein Ende der Geschichte«.

37. Vgl. Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte, S. 27.

38. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 22 f; vgl. Vierzig, S., Politische Theologie, S. 30; ders., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 84 ff.

ihre Erklärung³⁹. S. Vierzig nimmt hier nur in Anspruch, was auch Hegel festhielt bzw. festhalten mußte: In aller Relativität doch einen Zugang zur Wahrheit zu haben. In der absoluten Stellung der Kritischen Theorie gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit spiegelt sich die für das Gesamtsystem Vierzigs konstitutive Dialektik von Wesen und Werden wider. Würde man diese Spannung einseitig zugunsten des letzteren auflösen, wäre nicht nur jede Einsicht in das Ganze und Wahre verwehrt. Die Wirklichkeit müßte in einem sinnbedrohenden Relativismus versinken oder in einen partiell und temporär erkennbaren und in einen unerkennbaren Bereich zerfallen.

- Es wird S. Vierzig möglich, nein, es ist für ihn *notwendig*, die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit parallel zu setzen und Erkenntnisse aus einem Teilbereich auf einen anderen zu übertragen⁴⁰: Das Wechselspiel von Wesen und Werden vollzieht sich wie schon in der Konzeption Chr. Palmers in einem geschichtlich-evolutionären Makroprozeß, der sich ebenso sehr aus einer unüberschaubaren Fülle von Mikro-Prozessen zusammensetzt, wie er sich in jedem von ihnen abschattet.
- Aus dieser Sicht versucht S. Vierzig das zentrale Problem der neuen religionspädagogischen Theorie zu lösen: die Vermittlung von Humanum und Christianum. Er folgt dabei dem Argumentationsmuster, das für Palmers Identitätslinie charakteristisch ist: Unter dem Vorzeichen der Einheit der Wirklichkeit sind Theologie und Humanwissenschaften, sind Glauben und Denken, ja sind selbst Gott, Welt und Mensch keine Gegensätze, zwischen denen vermittelt werden müßte (oder vermittelt werden könnte). An die Stelle der *Vermittlung tritt Aufklärung*, Aufklärung über das Selbst-Sein des Ganzen in allen Teilen, das deren Ausgangspunkt und Ziel zugleich ist. S. Vierzig knüpft hier erneut an Hegel an. Hegel stellt fest: »... die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*«⁴¹. In Weiterführung der Hegelschen Interpretation spiegelt sich in Vierzigs Stellungnahme zur Position von Chr. Gremmels und W. Herrmann seine eigene Konzeption: »Das Vermittlungsproblem zwischen Theologie und Gesellschaft wird durch Fusion gelöst. Die Diastase von Theologie und Welt, wie sie die Dialektische Theologie kennzeichnet,

39. Vgl. vor allem Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 49 ff.

40. Vgl. Vierzig, S., Politische Theologie, S. 30; ders., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 85 (zu Gremmels), 94 f, 126, 161 ff; dazu auch Bailer, A., Profile des Religionsunterrichts, S. 36, 40.

41. Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 22.

ist ins Gegenteil verkehrt. Nicht mehr das ganz andere ist der Glaube, sondern das ganz und gar gleiche⁴². Damit ist die Basis-Formel des Ansatzes von S. Vierzig jener der Identitätslinie Palmers gleich. Sie lautet, wissenschafts-methodologisch gefaßt: *Theologie ist und wird identisch mit Soziologie, ist und wird identisch mit Anthropologie*. Oder, ins Inhaltliche gewendet: *Gott ist und wird identisch mit der Welt*⁴³, *ist und wird identisch mit dem Menschen*⁴⁴.

Gott ist und wird Welt, ist und wird Mensch – in dieser Formel ist der Ansatz Vierzigs mit der Spekulativen Theologie bzw. Religionspädagogik des 19. Jahrhunderts aufs Engste verbunden und doch radikal von ihr getrennt; denn S. Vierzig gelangt zu dieser Formel auf dem »linkshegelianischen« Weg. Georg Lukács weist in seinem Nachwort zu Hegels Phänomenologie des Geistes aus marxistischer Sicht auf die eigenartige Dialektik von Gleichklang und Gegensatz im Verhältnis von Marx zu Hegel hin. Er macht zum einen darauf aufmerksam, »wie sehr« die »Geschichtsauffassung Hegels in die Richtung des historischen Materialismus tendiert«, zum anderen, daß »das »Auf-die-Füße-Stellen« des Geistes in der Erkenntnis der Priorität der Produktionsweise vor der Ideologie . . . nicht ein einfaches Umkehren der Vorzeichen« ist, »sondern eine tiefgehende Umgestaltung aller inhaltlichen wie ideologischen Momente der Geschichte«⁴⁵.

In der Tatsache, daß Gott und Welt und Mensch identisch sind bzw. werden, stimmen die Marxisten und auch S. Vierzig mit Hegel überein. Im Gegensatz zum neutestamentlichen Zeugnis, nach dem Gott *Mensch* wurde, geht S. Vierzig bei seiner postulierten Identität zwischen Gott und Mensch von der Prämisse aus, daß der Mensch *Gott* ist bzw. wird. Vierzig steht hier in einer Tradition, die von Hegel⁴⁶ über L. Feuerbach⁴⁷, K.

42. Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 85.

43. S. Vierzig spricht sich gegen die »qualitative Differenz zwischen Gott und der Welt« aus (Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 94).

44. S. Vierzig wendet sich gegen den »metaphysischen Dualismus Gott-Mensch« bzw. gegen die »unausgleichbare(n) qualitative(n) Differenz: hier Gott, der ganz andere, dort der Mensch« (Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 90).

45. Lukács, G., Nachwort zu Hegels Phänomenologie, in: Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 451 ff, 471.

46. Vgl. z. B. Bloch, E., Atheismus im Christentum (Vortrag): »Oder die schon erwähnte Paradies-Schlange. Bruchstelle, auf die Hegel aufmerksam macht. Die Schlange ist das Tier der Lüge. Selbstverständlich muß sie das sein, gleisnerisch, verleumderisch; kein Wort ist wahr . . . Das ist die Formel. Aber, nachdem nun das geschehen ist und Adam von dem »Apfel der Erkenntnis« – auch schon merkwürdig! – gegessen hat, begegnet er Jahwe, der in der Abendkühle im Paradies etwas sich ergeht, sieht Adam und sagt – Jahwe –: »Siehe, Adam ist worden wie unsereiner.«

Hegel in den »Vorlesungen der Philosophie zur Religion« fügt sehr kühl und vielsagend

Marx⁴⁸, bis hin zu M. Horkheimer⁴⁹, E. Bloch⁵⁰ und J. Habermas reicht⁵¹.

Bei der Antwort auf die Frage, *auf welche Weise* der Mensch Gott wird, unterscheiden sich Hegel und die Linkshegelianer jedoch diametral. Ist bei Hegel »Gott« als absoluter Geist das Subjekt, kommt es bei den Linkshegelianern zum Subjektwechsel. Der Mensch schafft sich selbst als seinen »Gott«. Wenn irgendwo, dann ist hier der Wendepunkt der Geschichte zu finden, auf den G. Lukács anspielt.

Die durch diese Wende in der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jhds. ausgelösten Erschütterungen erfassen gleichsam mit ihrem Nachbeben auch den Ansatz Vierzigs: An die Stelle der transempirischen, nur durch Offenbarung erkennbaren *göttlichen* Heilsgeschichte tritt die empirische, mit Hilfe der Kritischen Theorie transparente *menschliche* Heilsgeschichte. Die Aussage von Chr. Gremmels und W. Herrmann trifft so auch die Intention Vierzigs: »Der Himmel ist auf die Erde heruntergepflanzt. Die Sterne des Glaubens sind auf die Erde herabgefallen«⁵². Der an seine Stelle gerückte Mensch »beerbte« Gott. Nicht mehr Gott ist das Agens des Weltprozesses. »Das Subjekt der Weltgeschichte ist der

hinzu: »Die Schlange hat also nicht gelogen. Er selbst bestätigt's ja.« Bloch spielt (mit ungenauem Zitat) auf Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Theorie Werkausgabe Bd. 17, S. 258, an.

47. Z. B. Feuerbach, L., Das Wesen der Religion, Leipzig 1908, S. 170: Im – bereits erreichten – nachreligiösen Zeitalter wird dem Menschen bewußt, daß »der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist«.

48. Vgl. Habermas, J., Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: ders., Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1963, 2. Aufl. 1967, S. 137: K. Marx hat Gott »seinerseits als alter ego der Menschheit dechiffriert«.

49. Horkheimer, M., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 73: »Die Mystik begann damit, Gott ebenso vom Menschen abhängig zu machen, wie der Mensch von Gott abhing, und endete logisch mit der Nachricht vom Tode Gottes.«

50. Bloch, E., Atheismus im Christentum (Vortrag): »Wieso ist das nun die Ur-Sünde, nachdem so anderes ja noch kommt in der Bibel, vom Christentum ganz zu schweigen? Ist das die Ur-Sünde? »Er würde sein wie Gott!« – »Eritis sicut Deus!« Wäre das nicht die Ur-Sünde, nicht sein zu wollen wie Gott, nicht der immedialen Vollendung nachzustreben, Nachfolge Christi, der ja gleich Gott gesetzt wird?«

51. Vgl. Habermas, J., Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: ders., Theorie und Praxis, S. 185; ders., Dialektischer Idealismus im Übergang, S. 137; vgl. auch Steckel, R., Herz der Wirklichkeit, in: Riedel, I. (Hrsg.), Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität, Bern/München/Wien 1976, S. 222: »Jeder Mensch ist ein König, auch wenn er nicht darum weiß, er ist ein Sohn des ganzen.«

52. Gremmels, Chr./Herrmann, W., Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie, Stuttgart 1971. S. 8.

Mensch allein«⁵³. Er ist, um es mit den Worten Chr. Gremmels zu sagen, der »Gott der zweiten Schöpfung«⁵⁴.

An dieser Stelle kommt es in eigenartiger Weise zu einem Berührungspunkt zwischen den Aussagen von S. Vierzig und denen R. Rothes. Auf Rothes Aktualität für die heutige theologische Diskussion wird verschiedentlich hingewiesen⁵⁵, ob zu recht oder zu unrecht kann hier nicht überprüft werden. Deutlich scheint jedoch zu sein, daß, analog zum Verhältnis zwischen Marx und Hegel, Vierzig R. Rothe »auf die Füße stellt«. Rothe sieht in Weiterführung bzw. Entfaltung seines »Ypsilon-Modells« des Geistes⁵⁶ die Wirklichkeit als Prozeß der Selbstentfaltung des göttlichen, reinen, absoluten Seins. Dabei setzt er zwischen dem Ausgehen des göttlichen Seins (= Geist)⁵⁷ in die Welt und dessen Wiederkehr eine tiefe Zäsur. Die *erste* Etappe des Weltprozesses, den Weg vom absoluten Sein bis zur Kreatur (= Materie)⁵⁸ vollbringt der göttliche Geist. Die *zweite* Etappe, die Rückkehr, muß durch den »kreatürlichen Geist« erfolgen. Ihn konnte bzw. durfte Gott nicht schaffen, er mußte sich vielmehr mit Hilfe einer (allerdings von Gott gesetzten) Anlage aus der Materie selbst entwickeln⁵⁹. Für die Funktion des kreatürlichen Geistes sind drei Gesichtspunkte maßgebend:

- Er setzt in der Nachfolge des göttlichen Geistes dessen Schöpfungshandeln fort⁶⁰.
- Dieses Schöpfungshandeln des kreatürlichen Geistes ist auf die Zukunft hin gesehen unabgeschlossen⁶¹.
- Der kreatürliche Geist »verdichtet« sich in vollendeter Form im »zweiten Adam«⁶². Er ist eine überindividuelle Kollektivperson bzw. das »Zentralindividuum«⁶³, in welches »alle übrigen Personen sich einhängen«⁶⁴.

53. Vierzig, S., Politische Theologie, S. 30.

54. Titel des Buches von Gremmels, Chr., Stuttgart 1971.

55. Vgl. Moltmann, J., Kirche in der Kraft des Geistes, München 1957, S. 63; Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 77 f.

56. Siehe oben S. 209 f.

57. Rothe, R., Übersicht, S. 26 ff, 30 f.

58. Vgl. z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 239.

59. Vgl. Rothe, R., Übersicht, S. 32; dazu auch Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 400 f.

60. Vgl. z. B. Rothe, R., Übersicht, S. 229 ff, 248 (der »irdische(n) Schöpfungskreis«); Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 5, S. 400 f.

61. Rothe, R., Übersicht, S. 248 f.

62. Rothe, R., Übersicht, S. 229, 229 ff.

63. Rothe, R., Übersicht, S. 48, 234, 236.

64. Rothe, R., Übersicht, S. 238.

Die Position Vierzigs wird dadurch bestimmt, daß Vierzig die erste Etappe des von Rothe vertretenen kosmogonischen Prozesses kappt und die zweite absolut nimmt. Er muß dabei konsequenterweise den »zweiten Adam« Rothes mit dem ersten Adam identisch setzen. An die Stelle der Kollektivperson Christus tritt dann die Kollektivperson Gesellschaft als »alter Deus«⁶⁵ des Weltprozesses. Er ist der »sich permanent neu Produzierende(n)«⁶⁶, der, indem er *sich* produziert, zugleich die *Welt* stets neu erschafft.

Hier läßt sich, einem fernen Echo gleich, noch einmal die Grundaussage der Identitätslinie Palmers vernehmen. Da treten das ihr eigene Selbstbewußtsein des Menschen, aber auch dessen durch die Identität von Gott und Mensch gesetzte heillose Überforderung noch einmal in exemplarischer Form hervor.

Die Aussage: Mensch ist Gott bedeutet *zunächst* die Befreiung des Menschen von tradierten und religiösen Bindungen, und diese Befreiung setzt – noch einmal: *zunächst* – unerhörte Kräfte frei, die Welt in positivem Sinne zu verändern. Engagement in der Nachfolge Jesu, genauer: *als* »alter Christus« für Entrechtete, Unterprivilegierte und Außenseiter, Kondezendenz zum Schwachen, zum Kranken – alles das ist für S. Vierzig kein leeres Programm, sondern höchste Verpflichtung.

Mit der Aussage: Mensch ist Gott verliert der Mensch jedoch *zugleich* seinen Gegen-Stand. Dabei wird innerhalb von Palmers Identitätslehre der Mensch im Sinne Hegels selbst als Erscheinungsform des absoluten Objektes hinaufpotenziert, während sich bei S. Vierzig in der Nachfolge von Marx das grundlegende Defizit der Kritischen Theorie wiederholt. »Alle wahre Objektivität ist« aus ihrem Blickwinkel heraus lediglich »entweder die natürliche der inneren und äußeren Natur oder die geschichtliche der gesellschaftlichen Intersubjektivität«. Das aber hat eine »enorme(n) Überschätzung des Wahrheitswertes der Intersubjektivität« zur Folge. M. Theunissen hat Recht, wenn er dazu feststellt: »Man wird diese Überschätzung mit dem Hinweis auf die Binsenwahrheit korrigieren müssen, daß die Intersubjektivität, auch wenn sie sich zur Menschengattung vervollständigt, nur erweiterte Subjektivität ist. Deren Erweiterung legitimiert aber durchaus nicht die Würde des Absoluten, mit der die Kritische Theorie sie ausstattet«⁶⁷.

Mit dem Verlust der Kategorie des Anderen ist die Konzeption Vierzigs

65. Vgl. Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte, S. 33.

66. Sorge, H. / S. Vierzig, Religion und Ideologie. Analysen und Materialien für den Unterricht, Kohlhammer Urban-Taschenbuch Bd. 634, Stuttgart 1977, S. 30, zu L. Feuerbach. Zur Kritik von Vierzigs einseitiger Orientierung an der Gesellschaft vgl. Bailer, A., Profile des Religionsunterrichts, S. 41 f.

67. Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte, S. 31.

nicht im Gleichgewicht. S. Vierzig verfehlt seinen eigenen Anspruch, das Wahre als das Ganze darzustellen: Seine Konzeption umschließt nicht die ganze Wirklichkeit. Sie wird damit zugleich der wahren Wirklichkeit nicht gerecht. Durch die Ablehnung eines göttlichen Gegenübers gleicht sie einem Falter, der nur auf einer Seite Flügel hat und so dazu verurteilt ist, sich ständig um sich selbst zu drehen. Im Werk Vierzigs kann der Mensch – gleich, ob subjektiv oder intersubjektiv gesehen – immer nur sich selbst begegnen.

Estis dei – da ist für die neutestamentliche Botschaft von der Sünden- und Schuldverfallenheit des Menschen und der Gesellschaft kein Platz. Sünde heißt aus dieser Sicht nicht, Gott das Seine streitig zu machen. Sünde kann hier nur bedeuten, *nicht* sein zu wollen wie Gott und sich an überlebte Objektivationen zu klammern⁶⁸, anstatt der Schöpfungsaufgabe nachzukommen. Da ist aber *auch* für das neutestamentliche Geschenk der Versöhnung und Erlösung, für das Christus verdankte Leben, weder Bedarf noch Raum.

Oder eben doch? Palmers Wende von der theologischen Spekulation zur persönlichen Frömmigkeit des Herzens könnte ein Zeichen dafür sein, daß – nein: *wie sehr* – der Mensch als »Gott« der Gnade seines Herrn bedarf.

7.3.2. Der Aspekt der Nicht-Identität im Ansatz von K. E. Nipkow

Wie Chr. Palmer innerhalb der theologisch-religionspädagogischen Diskussion um die Mitte des 19. Jahrhunderts darum bemüht ist, das Ganze als Ganzes darzustellen, so findet es K. E. Nipkow gut hundert Jahre später »dringend an der Zeit«, »in einem *übergreifenden Horizont* zu denken«⁶⁹. Es ist deshalb nicht ohne Reiz, die Konzeptionen von Palmer und Nipkow miteinander zu vergleichen.

K. E. Nipkow entfaltet sein Programm wie Palmer im Rahmen einer

68. Vgl. Vierzig, S., Das Normproblem, S. 5.

69. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 14; vgl. u. a. ders., Elementarisierung biblischer Inhalte. Zum Zusammenspiel theologischer, anthropologischer und entwicklungspsychologischer Perspektiven in der Religionspädagogik, in: Baldermann, I. / Nipkow, K. E. / Stock, H., Bibel und Elementarisierung, Frankfurt/Main 1979, Reihe: Religionspädagogik heute, Bd. 1, herausgegeben von B. Albers u. R. Kiefer, S. 35–72, S. 45; ders., Neue Religiosität als Frage an die Kirche und ihr pädagogisches Handeln. Thesen – Helsinki September 1980, abgedr. in: Junge Generation ohne Orientierung? Mit Beiträgen von U. Becker, H.-B. Kaufmann, K. E. Nipkow, E. Schack, Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster, Sept. 1980, S. 121–132, S. 124.

mehrperspektivischen Wirklichkeitsdeutung. Sein Interesse an einer umfassenden *Theoriebildung* darf aber nicht mit Palmers Bemühen um eine spekulative *Systembildung* gleichgesetzt werden. Sehr betont wendet sich Nipkow gegen jeden Versuch, eine »alles umfassende Formel« – ἐν καὶ πᾶν! – der Wirklichkeit zu entwickeln. An ihre Stelle will er ein »Ensemble gemeinsamer Themen« setzen⁷⁰. Wie aber ist dieses Ensemble strukturiert? Es ist keine statische, sondern eine dynamische Größe, die durch die Abfolge von drei Schritten geprägt ist.

In gleichsam pointillistischer Manier stellt er zunächst verschiedene Positionen scheinbar unverbunden nebeneinander. Er vermeidet dabei geschlossene, deduktive Argumentationsfiguren und neigt statt dessen zu punktuell-thesenartigen Darstellungsformen⁷¹. Mit ihrer Hilfe soll das freie Wechselspiel der Determinanten unserer Wirklichkeit gesichert werden, das Zusammenspiel von Bestimmungsgrößen, die er im Sinne von W. Uhsadel als grundsätzlich eigenständig und einander gleichrangig versteht⁷².

Würde Nipkow allerdings die Forderung nach Gleichrangigkeit und Eigenständigkeit der Teilelemente *absolut* setzen, so müßte das in eine Aporie führen. Es käme zu einer Zersplitterung der Wirklichkeit, die die Intention eines übergreifenden Deutehorizontes zu einer Illusion werden ließe. K. E. Nipkow arbeitet deshalb daran, die einzelnen Teilelemente unter grundsätzlicher Wahrung ihrer Eigenständigkeit *zusammenzuordnen*. Wie Chr. Palmer bedient er sich dazu der Kategorie der dualen Zweierkombinationen⁷³.

Sie stehen in einem doppelten, ineinander verschränkten Verhältnis zur Wirklichkeit:

70. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 150 und 195; vgl. ebd. S. 130 ff, 149 ff, 193 ff, 203.

71. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 13 (Vorwort); ders., Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube. Zum Verhältnis von problemorientiertem Unterricht und biblischem Unterricht. Thesen zum Referat in Bad Homburg; ders., Neue Religiosität als Frage an die Kirche.

72. Nipkow, K. E., Anmerkungen zu Stand und Aufgabe religionspädagogischer Forschung heute, S. 130 f; Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 79, 107 f, 177 f; ders., Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart (Katechetische Blätter, Heft 1, 1969, 94. Jg., S. 23–43), abgedr. in: Theologia Practica, Heft 3, 1969, 4. Jg., S. 215–235, ferner in: Nipkow, K. E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, S. 161–187, S. 163 f; vgl. ders., Gott und Gewissen in der Erziehung, in: Hengel, M. / Reinhardt, R. (Hrsg.), Heute von Gott reden, München/Mainz 1977, S. 83–112, S. 83 f.

73. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 16, 21, 89 ff, 96 f, 107, 130 ff, 168 ff.

- Sofern die Interpretationsmodelle der Wirklichkeit für Nipkow nicht aus »normativen Deduktionen gewonnen werden können«⁷⁴, existiert *zwischen* den einzelnen Zweierkombinationen keinerlei Korrelations- bzw. Ordnungsbezug. Zusammengebunden werden sie ausschließlich in der bzw. durch die jeweilige Erscheinungsform der Wirklichkeit. Der Moment, in dem sich Wirklichkeit ereignet, wird – mathematisch gesprochen – zum Mittelpunkt eines »Geradenbüschels«. Er wird zum »Schnittpunkt« eines »vielperspektivischen mehrdimensionalen Koordinatengefüges« der jeweiligen Deuteaspekte⁷⁵. Die wissenschaftstheoretische Position Nipkows ist somit weder als Entfaltung einer in der Vergangenheit verankerten Bezugsgröße (so bei Chr. Palmer), noch als Vorschattung eines futurisch/eschatologischen Ideals (so bei S. Vierzig) zu verstehen. Für Nipkow ist vielmehr die *Gegenwart* Dreh- und Angelpunkt der Wirklichkeitsdeutung⁷⁶. Diese Aussage muß erläutert werden. Sie bedeutet keinesfalls, daß bei Nipkow die Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft der Gegenwart geopfert werden. Theologische bzw. religionspädagogische Reflexion im Sinne Nipkows hat vom Jetzt ausgehend einer Doppelbewegung zu folgen: Von der konkreten Situationsanalyse her⁷⁷ fragt sie nach *Grund* und *Ziel*, um sich in Erinnerung an geschichtliche Tradition und in Antizipation des Zukünftigen in neuer Weise der Gegenwart zu vergewissern⁷⁸.
- Strukturiert die konkrete Wirklichkeit die (unüberschaubare) Fülle der dualen Zweierkombinationen, so wird umgekehrt die Wirklichkeit von ihnen überformt. Auch wenn K. E. Nipkow sich selbst dergestalt äußert⁷⁹, – strenggenommen steht etwa die Religionspädagogik nicht

74. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 138.

75. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 138/178 bzw. 163; vgl. u. a. ders., Elementarisierung biblischer Inhalte, S. 50.

76. Soweit im hier und heute das Christusereignis bezeugt wird, vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 130 ff; ders., Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn, S. 413.

77. Biehl, P., Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche. Zum Verhältnis von Theologie und Religionspädagogik bei Karl Ernst Nipkow, in: Der Evang. Erzieher, Heft 3, 1976, Jg. 28, S. 302–314, S. 303; vgl. den Aufbau von Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I und II.

Zum Verhältnis der Kategorie des Zieles zur Kategorie des Grundes vgl. Nipkow, K. E., Leben und Erziehen – wozu?, in: Leben und Erziehen – wozu? Eine Dokumentation über Entschließungen der Synode der Evang. Kirche in Deutschland vom 9. und 10. November 1978, 2. Aufl. Gütersloh 1979, S. 17–49, S. 36 f.

78. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 83 ff, vor allem S. 94 ff, sowie S. 196; dazu auch: Nipkow, K. E., Leben und Erziehen – wozu?, S. 23 ff.

79. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik II, S. 9: Die Religionspädagogik

zwischen Gesellschaft und Kirche, sondern *in beiden zugleich*. Sie ist jedoch nicht nur in *diese* Zweierkombination eingespannt, sondern gehört gleichzeitig noch einer Vielzahl weiterer an.

So folgt Nipkow bei seiner Deutung der Wirklichkeit nicht nur *einer* »doppelten Spur«⁸⁰. Für ihn gibt es in Entsprechung zum Ansatz Palmers *überall* doppelte Spuren, die sich in unserer Wirklichkeit *wechselseitig* begrenzen und diese Wirklichkeit mit einem engmaschigen Netz verschiedener und verschiedenartiger Komplementärfiguren überziehen.

Die dualen Zweierkombinationen haben für die Deutung des Wirklichkeitsganzen im allgemeinen und für die Strukturierung des (religions-)pädagogischen Bereichs im besonderen eine jeweils vierfache Funktion:

- *Ihre Komplementarität ist Zeichen von Parallelität*, genauer: von *Analogie* bzw. von *Gleichnisfähigkeit*⁸¹. Überall in der Wirklichkeit finden sich Abbildverhältnisse⁸², »Entsprechungen« bzw. »Verdoppelungen«⁸³.
- *Ihre Komplementarität ist Zeichen des Gegensatzes*. Die Teilbereiche sind weder identisch, noch Abbild einer vorgeformten Harmonie⁸⁴. Die Deutung der Wirklichkeit fordert vielmehr »vielperspektivische(n)«, »multiple« Zugänge⁸⁵. Nur so kann ihre Spannweite recht erkannt und gesichert werden.
- *Ihre Komplementarität ist Zeichen von Gleichgewichtigkeit bzw. Balance*. Für den (religions-)pädagogischen Sachbereich bedeutet dies, »daß die Zugänge methodisch als gleichrangig angesehen werden. Von keiner Fragestellung (gesellschaftspolitisch, pädagogisch, psychologisch, soziologisch, theologisch) sollte im vornhinein eine geringere oder größere Ergiebigkeit zur Erschließung der Sachproblematik angenommen werden«⁸⁶.

ist »zwischen Gesellschaft und Kirche ausgespannt«, vgl. Titel des Beitrags von Biehl, P., Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche; ferner ebd. bes. S. 313.

80. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 14.

81. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube, These 5 und 6, S. 4 ff; ders., Leben und Erziehen – wozu?, S. 34.

82. Z. B. Nipkow, K. E., Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, S. 164; ders., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 21.

83. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 212 ff.

84. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 173 ff, 214.

85. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 178 bzw. 177; vgl. ebd., S. 14, 79, 107 ff, 138; ders., Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, S. 163.

86. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 178; ders., Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, S. 163 f.

- Ihre Komplementarität ist Zeichen eines Prozesses der »Konsensusbildung«⁸⁷. So wenig die jeweiligen Pole der dualen Zweierkombinationen identisch sein können, so sehr sind sie doch auf ihre Vermittlung hin angelegt, auf »Konvergenzbildung im herrschaftsfreien hermeneutisch-kritischen Sinn«⁸⁸.

Mit dem letzten Gesichtspunkt kehrt ein entscheidendes, nein: *das* entscheidende Problem der Nicht-Identitätslinie Palmers in der Konzeption Nipkows wieder: die Frage nach der *Vermittlung der Gegensätze* und, damit verbunden, nach der *Entwicklung der Wirklichkeit*. Nipkow steht hier vor der Quadratur des Kreises. Die Intention, im Horizont der »gesellschaftlichen und kirchlichen Gesamtentwicklung« den »Zusammenhang des religionspädagogischen Gesamtfeldes wiederzugewinnen«⁸⁹, fordert eine Vermittlung der dualen Gegensätze. Die Deutung der mannigfachen Teilelemente der Wirklichkeit aus der Perspektive der Nicht-Identität heraus *verbietet* sie. Da gibt es im Grunde nur zwei Lösungen. Die eine: Man friert gewissermaßen den Status quo ein, indem der Gedanke der Entwicklung eliminiert und auf jede Vermittlung verzichtet wird. Die andere: Man geht von der Vorstellung einer offenen Zukunft aus, wobei man den Zustand der Vermittlung als den imaginären Endpunkt eines Prozesses permanenter Annäherung definiert. Vor diese Alternative gestellt, tendiert Nipkow zur zweiten Lösung. Das Austarieren der Teilelemente der Wirklichkeit ist seiner Meinung nach einem »nicht abschließbaren Prozeß« unterworfen⁹⁰. Dieser Prozeß spiegelt sich im Werk Nipkows in doppelter Weise.

Zum einen: Das Werk Nipkows entfaltet jene Dynamik, die für die Konzeption Chr. Palmers so charakteristisch ist.

- Wie schon für Palmers, so ist auch für Nipkows Denken »Leben« und Bewegung konstitutiv⁹¹. Der Hinweis Palmers, daß das Leben »ein Ununterbrochenes ist, ein in sich Zusammenhängendes und Ganzes«⁹², hat ebenso für die Deutung Nipkows Geltung. Seine Konzeption darstellen zu wollen, bedeutet notgedrungen Zusammenhänge aufzulö-

87. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 189.

88. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 192.

89. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 13 bzw. 15, vgl. S. 222. Zu Vermittlung: ebd. S. 211 f.

90. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 190; S. 196.

91. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 536 ff; dazu: z. B. Nipkow, K. E., Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität. Die zwei didaktischen Grundtypen des evang. Religionsunterrichts, in: Der Evang. Erzieher, Heft 5, 1968, Jg. 20, S. 169–189; wieder abgedruckt in: Nipkow, K. E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, S. 236–263, S. 247.

92. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 537.

sen und Bewegungsabläufe festzuschreiben. Wie schon der Ansatz Palmers, so leistet damit auch der Nipkows einer sachgerechten Wiedergabe großen Widerstand. Eine Darstellung kann überhaupt nur unter der Voraussetzung gewagt werden, daß der Leser die »festgebannten« Teilaspekte aus ihrer Isolation »erlöst« und in Leben zurückverwandelt.

- Nipkows Ansatz erweist sich als ein in dauerndem Aufbruch begriffenes Konstrukt⁹³. Er zeigt damit eine hohe Biegsamkeit gegenüber (Neu)Entwicklungen in Praxis und Theorie⁹⁴. Er versteht sich als *Ansatz* im eigentlichen Wortsinn, nicht als die Praxis überhöhende *Vollendung*. Der Ansatz soll nicht *mehr* umfassen als »Deutungsmuster«⁹⁵, Konzepte, Hypothesen, Modelle⁹⁶. In diesem Verständnis spiegelt sich die Forderung nach »Prozeßorientierung«, die Nipkow für die religionspädagogische Fachdidaktik erhebt, und die ein ständiges Setzen und Aufheben bedeutet⁹⁷. So ist der Ansatz Nipkows konsequent dialogisch konzipiert. Nipkow sucht und braucht Gesprächspartner. Seine Ausführungen sollen »zur Auseinandersetzung einladen und der Orientierung dienen«⁹⁸.
- Palmers Frontstellung gegen theologische und religionspädagogische Engführungen findet bei Nipkow eine Entsprechung⁹⁹. Auch Nipkow lehnt Dogmatismus und Indoktrination in jeder Form ab. *Freiheit* ist ein Schlüsselbegriff seiner Konzeption. Die Intention der Freiheit prägt nicht nur das *Ziel*¹⁰⁰, sondern auch den Weg seines religionspädagogischen Bemühens. Was Nipkow über die »Gewissenserziehung als Ausdruck eröffneter und zu eröffnender Freiheit« schreibt, das könnte als Motto seiner ganzen Arbeit gelten: »Man muß zwar mit dem anderen um die bessere Erkenntnis ringen, aber man darf sie ihm nicht aufzwingen. Für diese Haltung gibt es aus der Sicht christlicher

93. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 190 bzw. 131.

94. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 19 ff (Anknüpfung an die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975), S. 25 ff (die gesellschaftstheoretischen Analysen Nipkows) u. ö.

95. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 130.

96. Z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 13, 131.

97. Nipkow, K. E., Lernzielorientierter Religionsunterricht?, in: Evang. Theologie, Heft 4, 1974, Jg. (29) 34, S. 366–380, S. 378 ff; vgl. ders., Lernzielorientierter Religionsunterricht? S. 378; ders., Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität, S. 247.

98. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 13, vgl. 131, 130 ff; 196, 206.

99. Vgl. z. B. Palmer, Chr., Art. Kirche, S. 3; siehe dazu oben S. 231 f, 289; dazu: Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 177 ff, 197 f.

100. U. a. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 17, 19 ff, 107 ff; ders., Leben und Erziehen – wozu?, S. 40 f.

Theologie und Pädagogik einen tiefen Grund . . . Wie für die Verkündigung gilt grundsätzlich auch für die christliche Erziehung, daß das Evangelium von der *Befreiung* und Versöhnung *nicht unfrei* vermittelt werden darf«¹⁰¹.

Der prinzipiell unabgeschlossene Charakter von Nipkows Argumentation, aber auch seine biblisch-reformatorische Orientierung machen es verständlich, daß sich Nipkow gegen die Behauptung J. V. Sandbergers wehrt, er ginge von einer »prästabilisierten Harmonie« aus¹⁰². Die »konvergenztheoretischen(r) Annahmen«¹⁰³ setzen nach Nipkows Meinung »metaphysisch-ontologische Wesensaussagen« weder voraus, noch haben sie solche zum Ziel¹⁰⁴. Es kommt ihnen nach Nipkow lediglich »heuristischer(n) Sinn« zu¹⁰⁵. In dieser Funktion schließen sie den Prozeß- bzw. Wagnischarakter dieses Ansatzes nicht aus, sondern ein¹⁰⁶.

Zum anderen: Die Spannung zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit von Vermittlung spiegelt sich in Nipkows Bemühen um eine sachgerechte Definition seines Ansatzes. In einem frühen Interpretament versteht er ihn als eine Darstellung im »*Verhältnis wechselseitiger kritischer Partnerschaft*« bzw. als »eine(r) gegenläufige(n) und doch in sich zusammenhängende(n) Bewegung«¹⁰⁷. Dabei folgt Nipkow bereits im Ansatz dem Gedanken der »doppelten Spur« von Humanwissenschaften und Theologie und damit auch von Pädagogik und Religionspädagogik¹⁰⁸. Dieser Gedanke kehrt dann in der *Kontextvorstellung* wieder¹⁰⁹. Sie wird

101. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 108 und 109.

102. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 176 f Anm. 77 zu Sandberger, J. V., Der Pluralismus als Problem der Curriculumentwicklung für den evangelischen Religionsunterricht, in: Der Evang. Erzieher, Heft 11, 1971, Jg. 23, S. 433.

103. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 176.

104. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 130; 130 ff, 196, 206.

105. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 176; vgl. 176 f, 196.

106. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 137, 177 ff, 190, 196; vgl. Schroer, H., Humanwissenschaften und Religionspädagogik, in: Der Evang. Erzieher, Heft 3, 1977, Jg. 29, S. 150–177, S. 164 über Nipkow.

107. Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, in: Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Nr. 35, Heidelberg 1967, 2. Aufl. 1969, S. 92.

108. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 14, 107 (wobei die »»weltliche(n)« Zugänge« dem »theologischen Zugang« vorausgehen, ebd., S. 107); vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, S. 83 ff.

109. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus«; unter dem Titel »Welche »Themen« und »Stoffe« sollen außer der Heiligen Schrift in der Katechese verwendet werden« zuerst veröffentlicht in: Concilium, Heft 3, 1970, Jg. 6, S. 166 ff; zum Wiederabdruck überarbeitet und erweitert in: ders., Schule und Religionsunterricht im Wandel, S. 264–279. Nipkow geht es dabei neben dem fachdi-

nach Nipkow sowohl vom analytischen Befund der empirischen Wissenschaften, als auch von der Theologie her gestützt¹¹⁰ und soll zum Ausdruck bringen, daß die »»nicht-christliche««, »profane(n) Wirklichkeit«¹¹¹ und die Wirklichkeit des Glaubens »unter dem Gesichtspunkt der vielfältigen funktionellen Wechselbeziehungen« in einem »Kontext«-Verhältnis stehen¹¹². Dennoch scheint dieser Begriff das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen der Wirklichkeit nicht zureichend zu beschreiben. Zwei Gründe dürften Nipkow dabei beeinflußt haben: Zum einen gibt die Kontextvorstellung ausschließlich den Gedanken der »gefrorenen Parallelität« im Sinn des erstgenannten Lösungsversuches des Vermittlungsproblems wieder. Zum anderen ist sie zu unbestimmt, sofern sie keine nähere Aussage über die innere Beziehung der Teilelemente macht.

Ihr Verhältnis kommt in der Bezeichnung »interpretative(n) Verbindung«¹¹³ deutlicher zum Ausdruck. Dementsprechend charakterisiert Nipkow seinen Ansatz als »interpretatives Vermittlungsmodell«¹¹⁴. Doch auch dieser Begriff scheint ihm noch zu formal zu sein und zumindest auf den ersten Blick nicht erkennen zu lassen, daß diese Vermittlung prinzipiell ungeschlossen ist¹¹⁵. So präzisiert Nipkow schließlich den Gedan-

daktischen Problem im engeren Sinn zugleich um die Grundsatzfrage des »Verhältnisses« von Glaube und Welt«, ebd., S. 267.

110. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus«, S. 267, 271 ff.

111. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus«, S. 268.

112. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus«, S. 273, 266 f.: »Der Pädagoge sozusagen im Religionspädagogen« – eine Spur! – »darf verlangen – hierin Anwalt der allgemeinen Pädagogik seiner Zeit –, daß die Themen der religiösen Erziehung (S. 266) im Kontext mit der Genese der Jugendlichen selbst, der Entwicklung ihrer Vorstellungen, Erwartungen, Überzeugungen gefunden werden müssen, eine Genese, über die trotz aller notwendigen pädagogischen Führung nicht einfach vorentschieden sein darf. Mit gleicher Entschiedenheit« – andere Spur! – »hat jedoch sozusagen der Theologe im Religionspädagogen zu fragen – hierin Anwalt der Kirche –, wie von theologischen Voraussetzungen her das Verhältnis der Glaubensunterweisung zur Jugend, ja, wie überhaupt das grundlegende Verhältnis von Glaube und Welt beschaffen ist« (S. 267). Nipkow verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München 7. Aufl. 1968, S. 13, 80 (ebd., S. 273 f; vgl. Biehl, P., *Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche*, S. 309), sowie auf die Bemühungen G. Ebelings, die Weltverantwortung des christlichen Glaubens herauszustellen: Ebeling, G., *Wort und Glaube*, Tübingen 2. Aufl. 1962, S. 356, 365 f, 374 (ebd., S. 270 f).

113. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 16.

114. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 212; 211 ff.

115. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 220; 218 ff.

ken der interpretativen Vermittlung durch die Formel »*konvergenztheoretisches(n) Orientierungsmodell*«¹¹⁶.

Dieser Ausdruck hat sich in der Fachdiskussion für die Konzeption Nipkows weithin durchgesetzt. Das ist nicht ganz unproblematisch, denn der Begriff »Konvergenz« bringt zwar das Moment der Bewegung und die Tatsache der inneren Nähe bzw. Verbindung der Teilbereiche zureichend zum Ausdruck, nicht aber deren gleichzeitige Distanz. Nipkow selbst macht darauf aufmerksam: »Ein in diesem Sinn verbindendes *und* unterscheidendes religionspädagogisches Denken ... »konvergenztheoretisch« zu nennen, ist mißverständlich, weil diese Formel nur die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten, nicht die Unterscheidungen ausdrückt, obwohl gerade auch sie gemeint sind. Die Abbeviatur sei daher mit Vorsicht gebraucht und im übrigen dem Autor mit Nachsicht abgenommen, da er keine bessere Kurzformel zur Hand hat«¹¹⁷. Deshalb muß die Bezeichnung ergänzt und die Konvergenz als »*doppelter(n), dialektisch verschränkter(n) Überlieferungs- und Bedeutungszusammenhang(es)*« verstanden werden. Es wäre »genauer ... , wenn auch schwerfälliger formuliert, von einem konvergenztheoretisch-dialektischen Orientierungsmodell«¹¹⁸, oder, unter Aufnahme früherer Formulierungen, von einem »Gesprächs«- bzw. Korrespondenzverhältnis von »Unterscheidung und Zusammenhang« zu sprechen¹¹⁹.

Dieses Doppelverhältnis von Unterscheidung und Zusammenhang läßt aufhören. Es ist für die Identitätstheorie Palmers konstitutiv, deren Analyse zu dem Ergebnis führte, daß sich in in ihr Identität und Nicht-Identität letztlich *doch zu einem Ganzen* zusammenschließen¹²⁰. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob sich nicht – trotz allem Bemühens, Spannungen auszuhalten und Gegensätze nicht aufzulösen¹²¹ – auch in der Divergenz-/Konvergenztheorie Nipkows eine entsprechende Tendenz erkennen läßt. Mit anderen Worten: Kann (und will!) Nipkow tatsächlich die Deutung der Wirklichkeit *grundsätzlich offen* halten? Muß er die Prozeßorientierung nicht vielmehr *so* sehen, daß sich die ursprüng-

116. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 173; 168–197, 211 ff.

117. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 16; vgl. S. 173.

118. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 173 bzw. 177.

119. Nipkow, K. E., Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn, S. 406; vgl. ders., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 193; ders., Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung, S. 34; ders., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus«, S. 274; ders., Curriculumforschung und Religionsunterricht, in: Die Deutsche Schule, Heft 12, 1969, Jg. 61, S. 756–774, abgedruckt in: Esser, W. G. (Hrsg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München/Wuppertal 1970, S. 254–280, S. 272 f.

120. Siehe oben S. 323 ff.

121. Z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 176 f, 214.

lich eigenständigen *Teilelemente* der Wirklichkeit über den Zusammenschluß zu dualen *Zweierkombinationen* zu dialektisch strukturierten *Triaden* verbinden¹²², in denen die schwebende Balance von Zusammenhang und Unterscheidung in unendlichem Prozedieren in eine jeweils höhere Einheit »aufgehoben« wird¹²³? Und daß diese dialektischen Triaden insgesamt ein Ziel finden, in dem der Prozeß des Setzens und Aufhebens zur Ruhe kommt? Und daß, wenn dieses Ziel auch eine futurisch-eschatologische Größe darstellt, das *Wissen davon schon Gegenwart ist? Dann aber existierte, der ursprünglichen Absicht entgegen, doch auch bei Nipkow ein übergreifender Deutehorizont der Wirklichkeit, in dem sich Konvergenz und Divergenz »versöhnen«.*

Eine derartige Gesamtdeutung setzt einen Bezugsrahmen voraus. Da ist es interessant zu sehen, daß P. Biehl Nipkow dazu ermuntert, »gerade unter Aufnahme« von dessen eigenen »leitenden Intentionen« die »Grundlegung« der RP mit einer Theorie der Religion« im Sinne H.-E. Bahrs »zu verbinden«¹²⁴, obwohl Nipkow jede Begründung der Religionspädagogik in einen allgemeinen Religionsbegriff entschieden ablehnt¹²⁵. Lehnt er nur deshalb ab, weil er die Konzeption Bahrs nicht kennt? Oder deshalb, weil er bereits einer anderen Leitlinie folgt?

Eine genauere Analyse seines Werkes bestätigt die Richtigkeit der zweiten Vermutung. K. E. Nipkow beschäftigt sich sehr eingehend mit der (bereits nach dem Ersten Weltkrieg im Kreis der Religionspädagogen aufgebrochenen) *Sinnfrage*¹²⁶. Sie weist auf die »unruhig pulsierende Mitte« – Chr. Palmer würde sagen: auf den »lebendigen Mittelpunkt«! –

122. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., *Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität*, S. 236 ff, 252 ff; ders., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 173 ff, 211 ff.

123. Vgl. z. B. die dialektisch-triadische Argumentation bei Nipkow, K. E., *Lernzielorientierter Religionsunterricht?*, S. 378; ders., *Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube*, S. 8 f.

124. Biehl, P., *Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche*, S. 308, unter Verweisung auf das religionstheoretische Modell von H.-E. Bahr (ebd., S. 307): Bahr, H.-E., *Ohne Gewalt, ohne Tränen? Religion 1, Religion 2*, in: Sölle, D., u. a., *Religionsgespräche*, Darmstadt u. a. 1975 (SL 175), S. 31–64.

125. Z. B. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 150, 195; ders., *Thesen zum Religionsunterricht in der Gegenwart*, S. 10 ff.

126. Zur Sinnproblematik z. Zt. des Ersten Weltkriegs vgl. 7. *Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion*, Anm. 23 und 24. Aus der großen Zahl von Äußerungen Nipkows seien genannt: Nipkow, K. E., *Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart*, S. 80 ff; ders., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 74, 86 ff, 118 ff; II, S. 21 ff, 28 ff, 103 ff, 116 ff, 161 f; ders., *Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn*, S. 398 ff; ders., *Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und religiöse Erfahrung*, in: *Junge Generation ohne Orientierung?*, S. 45–70, S. 45, 64.

der Konzeption Nipkows¹²⁷. Sie erschließt die »Kategorie des *Grundes*«¹²⁸, die sein theologisches wie (religions-)pädagogisches Denken prägt¹²⁹.

Diese Kategorie des Grundes spiegelt weder den Denkansatz des Deutschen Idealismus wider¹³⁰, noch ist sie einem allgemeinen Religionsbegriff entnommen, noch entstammt sie einem außertheologischen Begründungszusammenhang¹³¹. Sie ist vielmehr von einem biblisch-reformatorischen Ansatz abgeleitet¹³². Es handelt sich um die Glaubensgewißheit der in Kreuz und Auferstehung geschehenen Versöhnung, der »vollzogene(n) Zuwendung« Gottes¹³³ zum gefallen Menschen und seiner Welt¹³⁴, mithin stets um Gabe und Aufgabe zugleich. So lautet die »theologische(n) Grundaussage« Nipkows: »*Wir existieren und leben aus der Liebe Gottes und sollen in der Liebe leben*«¹³⁵. Dabei muß der Begriff »Grundaussage« ganz ernstgenommen werden. Sein Kontext läßt verspüren, daß sein Gehalt einer Schicht entstammt, die tiefer liegt als wissenschaftliche Reflexion. Man meint bei seiner Interpretation eigenes Widerfahren, persönliches Bekennen mit-zuhören¹³⁶.

Angesichts dieser Beobachtungen möchte man fragen: Kann es denn überhaupt Berührungen zwischen Nipkows Kategorie des Grundes und der zentralen Mitte der Konzeption Palmers geben? Eine Antwort darf nicht vorschnell gegeben werden. Sie muß differenzierter ausfallen, als man zunächst anzunehmen geneigt ist.

Die Antwort lautet nein, sofern man das *Ergebnis* der beiden Positio-

127. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. IX; Nipkow kann von einer »unruhig pulsierende(n) Mitte« sprechen: Nipkow, K. E., *Leben und Erziehen – wozu?*, S. 36.

128. Nipkow, K. E., *Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn*, S. 409: »2. *Persönlicher biographischer Lebenssinn – Sinn als Gewißheit*« (S. 409 ff); ebd., S. 411: »3. *Allgemeiner gesellschaftlicher Sinn – Zielperspektiven und die Kategorie des Grundes*« (S. 411 ff).

129. Vgl. Nipkow, K. E., *Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn*, S. 413; sehr schön herausgestellt in: Nipkow, K. E., *In der Liebe zum Leben erziehen*, S. 423.

130. Auch wenn Wendungen wie: »Auf Grund der Verflechtungen zwischen der Geschichte des Christentums und der Geschichte der Neuzeit begegnet das theologische Denken und christliche Handeln in der Säkularität immer wieder sich selbst« (Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 219) dies nahelegen scheinen.

131. Gegen Biehl, P., *Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche*, S. 314.

132. Das zeigt sich u. a. bereits in Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 218 ff; verstärkt noch in den jüngeren Veröffentlichungen, z. B. Nipkow, K. E., *Gott und Gewissen in der Erziehung*; ders., *Leben und Erziehen – wozu?*

133. Nipkow, K. E., *Gott und Gewissen in der Erziehung*, S. 104; S. 98.

134. Nipkow, K. E., *Gott und Gewissen in der Erziehung*, S. 104 f u. ö.

135. Nipkow, K. E., *Leben und Erziehen – wozu?*, S. 37.

136. Vgl. auch Nipkow, K. E., *Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung*, S. 35.

nen miteinander vergleicht. Hier gibt es zwischen der Gott-Welt-Spekulation Palmers und dem Entwurf Nipkows keine Brücke.

Sie lautet ja, wenn man den *Ausgangspunkt* und, in abgestufter Weise, den *Weg* betrachtet. Zum einen: Man würde die Ansätze Spekulativer Theologie im 19. Jahrhundert grob verzeichnen, sähe man sie unter dem Vorzeichen eines intellektuell-sophistischen Spieles menschlicher Selbstexplikation. So wurzelt etwa die Konzeption Palmers in einer tiefen Glaubenserfahrung und -zuversicht. Aus *dieser* Perspektive heraus lassen sich sehr wohl Entsprechungen zwischen der Rechtfertigungsgewißheit in Nipkows Kategorie des Grundes und Palmers »Grundlehre des (S. 451) Evangeliums« aufzeigen, nach der Christus »die *Schuld*, die auf uns lag, auf sich genommen und durch das Erdulden des Todes getilgt« hat, »sodaß nunmehr keine Schuld auf uns liegt und wir, obwohl wir Sünde getan haben, dennoch nicht mehr unter dem Fluche des Gesetzes stehen«¹³⁷.

Zum anderen: Nipkows Gedanken der lebendigen, ausdifferenzierten und mehrperspektivischen Vielfalt, des Aufspürens und Darstellens ständiger Bewegungs- und Änderungsprozesse, seine Vorstellungen von komplementärem Wechselspiel, von Abbildhaftigkeit und geschichtlicher Orientierung¹³⁸ – das alles weist auf eine zentrale Leitvorstellung Chr. Palmers: auf den Organismusgedanken. Nipkow verwendet Elemente, die diesem Begriff nicht nur kongruent, sondern für ihn geradezu konstitutiv sind. Allerdings verwendet sie Nipkow – das darf nicht übersehen werden! – ohne den spekulativen Überbau, der für die Organismusvorstellung des 19. Jahrhunderts charakteristisch ist.

Die Sinngewißheit als lebendige Mitte seines Ansatzes steht für Nipkow weder in einem Ableitungs-, noch in einem Folgeverhältnis zu den Ergebnissen empirischer Analytik¹³⁹. Sie ist ihnen *übergeordnet*. Die Sinngewißheit geht als der der Offenbarung Gottes verdankte »organisierende Leitgedanke«¹⁴⁰ aller Deutung der Wirklichkeit ebenso voraus, wie er ihr als Antwort des Glaubens nachfolgt. Von dieser Sicht her muß das erste Interpretament von Nipkows Wirklichkeitsdeutung revidiert werden. Sie gleicht weniger einem »Geradenbüschel«, als vielmehr einem wachsenden Kristall mit Sinngewißheit aus Glauben als Kern¹⁴¹.

137. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 451 f.

138. Vgl. u. a. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 107; ders., Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und religiöse Erfahrung, S. 69; ders., Neue Religiosität als Frage an die Kirche und ihr pädagogisches Handeln. Thesen – Helsinki September 1980, S. 125.

139. So Biehl, P., Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche, S. 310.

140. Nipkow, K. E., Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn, S. 398.

141. Wobei das Bild – fast möchte man sagen: zwangsläufig – nicht ganz zureichend ist.

- Seine *erste Achse* richtet sich auf den jeweiligen persönlichen Lebensentwurf und gibt aus dem Bewußtsein eines übergreifenden Sinnzusammenhangs heraus dem »eigene(n) Selbst«¹⁴² »Lebenszuversicht«¹⁴³. Lebensgestaltung, genauer: *christliche* Lebensgestaltung, heißt dann, »herkommen von dem, was Gottes Zuwendung zum Menschen und seiner ganzen Schöpfung bereits als den Sinn unseres Lebens sichtbar gemacht hat, hinkommen zu einem Leben aus seiner Hand: es dankbar empfangen und es lieben können, wie er es liebt, gerade auch in allem sündigen Widerspruch liebt!«¹⁴⁴.
- Die *zweite*, von der Sinngewißheit im Glauben ausgehende Achse überformt die vielfältigen und, absolut genommen¹⁴⁵, teilweise sich widersprechenden Teilbereiche der »Welt«¹⁴⁶. Sie stehen nicht nur untereinander in einem Abbild- und Entsprechungsverhältnis – das tun sie *auch!*¹⁴⁷ –, sondern fügen sich gleichzeitig gemeinsam in einen strukturierten »Lebenszusammenhang« ein¹⁴⁸. An dieser Stelle hat der für Nipkows Ansatz so konstitutive Gedanke der Mehrperspektivität seinen Ort. Er besagt strenggenommen, daß die *Sache* jeweils dieselbe ist, während die *Betrachtungsmöglichkeiten* wechseln. Diese Interpretation gewinnt K. E. Nipkow nicht anhand abstrakter Prinzipien, sondern aus dem konkreten Überlieferungszusammenhang christlicher Glaubenserfahrung. Er stellt fest: »Der christliche Wahrheits- und Freiheitsanspruch hat geschichtliche Folgen gehabt und zu neuzeitlichen Formen des Christentums geführt, die mit dem allgemeinen neuzeitlichen Wahrheitsbewußtsein das Interesse an freier Wahrnehmung der überlieferten Wahrheit teilen. Dies führt zu Verdoppelungen, die in Wirklichkeit nur eine »scheinbare Verdoppelung« sind: Auf Grund der Verflechtungen zwischen der Geschichte des Christen-

Auch der Kern ist »Leben«, der Veränderung unterworfen; vgl. oben 7. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion, Anm. 93.

142. Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, S. 90.

143. Nipkow, K. E., Leben und Erziehen – wozu?, S. 35 f.

144. Nipkow, K. E., Leben und Erziehen – wozu?, S. 37.

145. Vgl. oben 7. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion, Anm. 71 und 72.

146. Der Begriff sei hier im umfassenden Sinne gebraucht. Zwischen den Teilbereichen herrschen nicht selten »schwere Spannungen« (Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 26; vgl. S. 25 ff).

147. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 211 ff, bes. 218 ff; ein konkretes Beispiel findet sich u. a. bei Nipkow, K. E., Elementarisierung biblischer Inhalte, S. 50 f.

148. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 109 (im Blick auf die Kirche gebraucht); vgl. dazu die Begriffe »Gesamtrahmen« und »Gesamtentwicklung« (Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 13 bzw. 195).

tums und der Geschichte der Neuzeit begegnet das theologische Denken und christliche Handeln in der Säkularität immer wieder sich selbst«¹⁴⁹.

Zu Beginn dieses Themenbogens¹⁵⁰ wurde die Frage aufgeworfen, wie weit sich Nipkow von Palmers Identitätslehre fern halten kann. Nun zeigt sich, daß Nipkow sich ihr tatsächlich nähert, allerdings in einer wesentlichen Variation. In seinem Ansatz kehrt die Beziehung von Identität und Nicht-Identität in neuer Weise wieder:

Als *Nicht-Identität* von *Gott* und *Welt*; sofern für Nipkow im theologischen Erbe von 1919¹⁵¹ gegen Palmers (und Vierzigs) These »Gott ist Welt ist Mensch« Gott stets *außerhalb* des Wirklichkeitsganzen bleibt. Sowie:

Als Wechselspiel von *Nicht-Identität* und *Identität* der *Welt* in ihren Teilen. Unter – *unter!* – Gottes dreifachem Wirken als Schöpfer, Versöhner und Vollender¹⁵² schließt sich die innerweltliche Wirklichkeit zu einem – auch für Nipkow: – geordneten Ganzen zusammen. Betrachtet man seine Teilelemente je für sich, so sind sie eigenständig¹⁵³. Betrachtet man sie im Blick auf ihren Grund und ihr Ziel, dann sind sie in einem letzten Sinn identisch¹⁵⁴. Dabei muß dieses »In einem

149. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 219 (in Anlehnung an Rendtorff, T., Theorie des Christentums, S. 113 ff).

150. Siehe oben S. 350 f.

151. Vgl. z. B. Nipkow, K. E., Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität, S. 263; ders., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 212 f; vgl. auch den Hinweis H. Angermeyers auf Verbindungen Nipkows zur Evangelischen Unterweisung (Angermeyer, H., Neue Entwicklungen in der Religionspädagogik, in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 20, Oktober 1978, Jg. 33, S. 381–385, S. 382). Auf einer falschen Fährte ist S. Vierzig, wenn er die Kritik Nipkows am Religionsbegriff als religionspädagogischer Leitvorstellung von der Religionskritik K. Barths ableiten will (Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, S. 305 ff) (Vierzig, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht, S. 114).

152. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 218 f; ders., In der Liebe zum Leben erziehen, S. 428.

153. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 195; ders., Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung, S. 34 f; vgl. auch 7. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion, Anm. 72.

154. Charakteristischerweise spielt der Begriff »Identität« im Werk Nipkows auf vielen Ebenen eine zentrale Rolle, vgl. z. B. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 96 ff; II, S. 101 ff, 160 ff; ders., Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube, S. 1. Dazu Nagorni, K., Plädoyer für einen offenen Religionsbegriff, S. 27: Das speziell »konfessionelle(s) Prinzip . . . wirkt sich in Nipkows Ansatz so aus, daß der angeblich dialektische Zusammenhang zwischen Pädagogik und Theologie, die ursprüngliche Autonomie beider Bereiche . . . letztlich doch in eine Identität«

letzten Sinn identisch« ganz ernst genommen werden. Die Identität der Teile darf nicht kurzschlüssig behauptet werden. Sie ist über die zentrale Mitte der Gott verdankten Sinnerfüllung abgeleitet.

- Mit den beiden, von der Sinnmitte ausgehenden Achsen ist jedoch der Deutehorizont Nipkows noch nicht zureichend beschrieben. Wenn Nipkow in Verbindung mit dem »Sinnzusammenhang« der Wirklichkeit von dem »im Geschenk des Glaubens von Gott her eröffnete(n) *Verstehen Gottes*, des eigenen Selbst und der Welt« spricht¹⁵⁵, dann werden Konturen einer *dritten Achse* sichtbar. Sie erstreckt sich auf die Gott-Welt-Beziehung. Auch zwischen dieser Achse und den beiden anderen macht K. E. Nipkow Analogien aus. Das zeigt sich etwa da, wo er sich in seinem Aufsatz »Gott und Gewissen in der Erziehung« zu »*Gottes Selbstoffenbarung und menschliche(r) Erfahrung*« äußert¹⁵⁶. Er stellt zunächst fest, daß Interaktion Erfahrung voraussetzt, die in sprachlichen Symbolen mitteilbar ist und fährt dann fort: »Von diesem Theoriemodell her wird begreiflich, warum auch die Theologie, selbst wenn sie hinsichtlich des Inhalts der Offenbarung streng von der Selbstoffenbarung Gottes her denkt, hinsichtlich des Ortes der Offenbarung nach menschlicher *Erfahrung* suchen *muß*, nämlich um des dem Menschen zu eröffnenden *Verständnisses* willen; Gott will *sich* verständlich machen; aber eben: er will sich *verständlich* machen«¹⁵⁷. Fragt man nach der näheren Bestimmung dieses Analogieverhältnisses, so weist Nipkow mit Recht darauf hin, daß es keinesfalls aus der Perspektive einer analogia entis gedeutet werden kann¹⁵⁸. Er verwendet es vielmehr in Aufnahme von Gedanken K. Barths bzw. – im religionspädagogischen Bereich – O. Hammelsbecks¹⁵⁹ im Sinne einer analogia fidei. Bei ihr handelt es sich nach K. Barth um eine »Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit«¹⁶⁰. Entsprechend interpretiert Nipkow die menschliche Gotteserfahrung: »Gott kann sich nur selbst einführen. Das Neue der Glaubenserfahrung wird zwar am Bekannten, am Alten zugänglich, nämlich in gewisser Weise so erst verständ-

überführt wird, wobei sich die »Theologie . . . wieder heimlich als Mutter der Wissenschaften etabliert«.

155. Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, S. 90; Sperrung nicht im Original.

156. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 102; 102 f.

157. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 103; vgl. S. 105, 109 f; ders., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 212 f; ders., Leben und Erziehen – wozu?, S. 34.

158. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 213.

159. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 213.

160. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, S. 252.

lich . . . , aber dies geschieht weder zwangsläufig, noch so, daß das Neue tatsächlich *als* etwas Neues am Alten sichtbar wird . . . Lebenserfahrungen sind gleichnisfähig, menschliche Schuld für das Gericht Gottes, menschliche Vergebung für Gottes Versöhnung; aber auch nicht mehr. Das Neue geht *an* den Lebenserfahrungen auf, nicht *in* ihnen; es wirkt umfassend, vertraut und unerwartet zugleich, auf sie zurück«¹⁶¹.

Es ist nun aber sehr zu fragen, ob der Gedanke einer *analogia fidei* so eindeutig von jedem Konnex zur *analogia entis* freigehalten werden kann. Bietet nicht gerade das Werk von K. Barth selbst Anhaltspunkte dafür, daß dies *nicht* der Fall ist¹⁶²? Auch bei Nipkow lassen sich Aussagen finden, die der strengen *analogia fidei* bei K. Barth nicht in vollem Umfang Rechnung zu tragen scheinen. Man denke beispielsweise an den Schluß des schon genannten Aufsatzes »Gott und Gewissen in der Erziehung«. Dort stellt Nipkow abschließend fest: »Christliche Erziehung ist Gewissenserziehung und so zugleich mögliche Eröffnung von Gotteserfahrung« (= »Wer er ist und wie er ist«¹⁶³), »wenn wir die Kinder lieben und lieben lehren, wenn wir sie die Wirklichkeit mit den Augen anderer sehen lehren und darin mit den Augen Jesu Christi«¹⁶⁴.

Natürlich, man würde Nipkows Position mißdeuten, wollte man ihm unterstellen, er hätte sich in Weiterentwicklung von Barths Analogievorstellung strukturell oder gar inhaltlich auf eine Linie mit Palmers Lehre der Identität von Gott und Welt begeben. Dennoch werden durch den Analogiegedanken im Werk Nipkows wichtige Akzente für eine mögliche Annäherung gesetzt:

- Der Analogiegedanke läßt Nipkows Vorstellung von der Mehrperspektivität noch einmal in einem neuen Licht erscheinen. Sie erweist sich als eine *vorletzte* Aussage. Hinter ihr steht das Wissen um eine letzte »Ein-Perspektivität« der Wirklichkeit. K. E. Nipkow tritt mit dieser Deutung in die Tradition jener »Ein-Reiche-Vorstellung«, ein, die evangelischerseits über Karl Barth bis zu Ulrich Zwingli zurückreicht¹⁶⁵. Dieser Tatbestand hat Rückwirkungen auf die Charakterisie-

161. Nipkow, K. E., *Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und Religiöse Erfahrung*, S. 65; vgl. S. 62 ff; ders., *Elementarisierung biblischer Inhalte*, S. 60.

162. Vgl. oben 7. Nachwirkungen und Bezug zur gegenwärtigen Diskussion, Anm. 27 und 28.

163. Nipkow, K. E., *Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und religiöse Erfahrung*, S. 68.

164. Nipkow, K. E., *Gott und Gewissen in der Erziehung*, S. 112; vgl. S. 102 f; ders., *Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und religiöse Erfahrung*, S. 52 ff.

165. Zu K. Barth vgl. u. a. Barth, K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, *Theol. Studien* (Hg. K. Barth), vor allem S. 22 f (wo K. Barth von der Gleichnisfähigkeit bzw.

rung des religionspädagogischen Entwurfs von Nipkow. Er macht deutlich, daß die gängige Kurzformel »Konvergenzmodell« einerseits zwar eine irreführende Verknappung darstellt, andererseits aber *eben doch nicht*. Diese Formel trägt der Tatsache Rechnung, daß für Nipkow der Gedanke der *Divergenz* jenem der *Konvergenz* untergeordnet ist.

- Auch wenn Nipkow in seinen Veröffentlichungen streng danach trachtet, jeden spekulativen Überbau zu vermeiden, so setzen doch *an sich* Abbildvorstellungen stets ein Bild der Wirklichkeit, setzen *an sich* Analogien jeweils übergreifende Zusammenhänge voraus. Ein Denken in diesen Kategorien ist daher nicht nur *affin* zu »metaphysisch-ontologische(n) Wesensaussagen«¹⁶⁶. Es enthält darüber hinaus ein latentes *Gefälle* zu theologischer und/oder philosophischer Systembildung.

Versucht man Bilanz zu ziehen, dann zeigt sich, daß die Konzeption Nipkows in der Doppelrelation von Entsprechung und Gegensatz in wesentlichen Bereichen an den Stärken und Problempunkten der Position Palmers teilhat.

Die Stärken:

- Ihr weiter Horizont macht es möglich, Engführungen bzw. Verkrustungen aufzubrechen und vernachlässigte Teilbereiche religionspädagogischer Theorie und Praxis neu in den Blick zu nehmen.
- Es ist eine *theologisch* konzipierte Religionspädagogik. Das von P. Biehl im Blick auf Nipkow (und darüber hinaus) beklagte Fehlen eines Ansatzes, durch den »der konvergenztheoretische Ansatz der RP selbst theologisch begründet werden« könnte, »so daß er der Theologie nicht äußerlich bleibt, sondern *in* ihr wirksam wird«¹⁶⁷, zielt gegenüber Nipkow ins Leere. Zu Recht weist Nipkow darauf hin, daß er (zumindest in seinen »eigenen neueren Arbeiten«) stets darum bemüht ist, »die theologische Fundierung der Religionspädagogik . . . vorzunehmen und zurückzugewinnen«¹⁶⁸.

Gleichnisbedürftigkeit, sowie von Analogie zwischen Kirche und Staat spricht); ferner: ders., Kirchliche Dogmatik II/2, S. 164, 195 ff, 766 ff u. ö.

Zu U. Zwingli vgl. Zwingli, U., Kommentar über die wahre und falsche Religion (März 1525), in: Zwingli, Huldrych, Auswahl seiner Schriften (Hg. E. Künzli), Zürich/Stuttgart 1962, S. 193–243, S. 238 ff; Locher, G., Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich, 1979, S. 224 f (hier weitere Literatur).

166. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 130.

167. Biehl, P., Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche, S. 314.

168. Nipkow, K. E., Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube, S. 9; vgl. Nipkow, K. E., Grundlinien einer Bildungspolitik aus evangelischer Sicht. Grundsätzliche Erörterungen zu einem Orientierungsrahmen, in: Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland (Hrsg.), Evangelische Beiträge zur Bildungspolitik, Gütersloh

- Es ist ein durchstrukturiertes Gesamtkonzept, das im Sinne organischen Denkens Festigkeit und Beweglichkeit vereint: »Einheit im Prozeß«. Das gilt im Blick auf die systematische Grundlegung, die klaren Leitlinien folgt. Das gilt hinsichtlich der Gegenstände der Religionspädagogik. Nipkow bindet sie zu einem Ganzen zusammen und ist stets für Neuentwicklungen offen. Das gilt für den durchgängigen Theorie-Praxis-Bezug¹⁶⁹, durch den der Ansatz Nipkows eine hohe Praktikabilität für die Arbeit der Religionspädagogen »vor Ort« erhält. Das gilt nicht zuletzt für den Bereich der Bildungs- und Schulpolitik¹⁷⁰.
- Die Religionspädagogik Nipkows hat einen ausgeprägt integrativen Charakter. Der gegen jeden Dogmatismus gerichtete Grundsatz der Mehrperspektivität bzw. jener der »doppelten Spur« können dazu helfen, Polarisierungen aufzulösen und Frontstellungen zwischen religionspädagogischen »Lagern« zu überwinden. Allerdings ist Nipkows Bemühen um Einheit als Balance sehr verletzlich. Er fordert dazu heraus, die Teilelemente seiner Gesamtkonzeption absolut zu nehmen und zum Beleg für eigene – »progressive«? »konservative«? – Interessen umzufunktionieren.

Die Problemunkte:

- Das konvergenztheoretische Modell lebt vom Axiom einer letzten Einheit der Wirklichkeit. Für dieses Axiom sind zwei Aspekte konstitutiv: Es ist zum einen nicht rational einsichtig zu machen, sondern hat Bekenntnischarakter. Das Axiom findet seine Verankerung in der Persönlichkeit des Bekennenden. Es ist zum anderen kein »Datum«, mithin keine vorgegebene Größe, sondern stellt eine Aufgabe, ja: eine Herausforderung dar, die ständigen aktiven Einsatz erfordert. Von beiden Aspekten her ist das konvergenztheoretische Modell stets vom Zerschlagen bedroht. Dies gilt für den Bereich der religionspädagogischen Praxis: im Unterrichtsalltag können die konvergenztheoretischen Bezüge leicht in ein unzusammenhängendes Neben- bzw. Nacheinander zerfallen. Die Zusammenschau der Ziele, Themen und Inhalte setzt ein Maß an Reflexionsfähigkeit voraus, das fast ständig den Schüler, in vielen Fällen die Eltern und zuweilen selbst den Religionslehrer überfordert. – Dies gilt aber auch für den Bereich der religions-

1976, S. 17–54, S. 18: »Theologische Gründe haben den Primat.« Dazu kritisch: Nagorni, K., Plädoyer für einen offenen Religionsbegriff. Einige Anfragen an K. E. Nipkows »Grundfragen der Religionspädagogik«, in: Religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht, September 3/1978, S. 25–28, S. 26 ff: Damit würde der konvergenztheoretische Ansatz in einen unlösbaren Selbstwiderspruch geführt.

169. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 151; 178.

170. Z. B. Nipkow, K. E., Religionsunterricht in der Leistungsschule.

pädagogischen Theorie: Es ist kein Zufall, daß die Konzeption Nipkows den einen zu wenig¹⁷¹, den anderen zu stark theologisch geprägt ist¹⁷². Diese Tatsache mit dem Hinweis abzutun, es sei eben das Schicksal jeder »unparteiischen« Vermittlung, von allen Seiten angegriffen zu werden, trifft die Sache nur zum Teil. Ein derartiger Hinweis läßt eine im konvergenztheoretischen Modell wesensmäßig angelegte Aporie außer acht: Die Notwendigkeit, zwar die sukzessive Annäherung der Teilbereiche zu fordern, ihnen die Synthese aber zu verweigern. Die Konvergenztheorie enthält dadurch nicht nur synthetisierende, sondern auch diastatische Elemente. Diese verlangen von Nipkow, einen Standort einzunehmen und ihn doch ständig zu wechseln.

- Die Konvergenztheorie – das läßt schon das Werk Chr. Palmers vermuten – weist nur scheinbar eine einfache systematische Konstruktion auf. In Wirklichkeit verlangt sie ein äußerst diffiziles theoretisches Fundament. Bei dessen Konstruktion müssen sich die Vertreter des Konvergenzmodells der Identitätsproblematik des 19. Jahrhunderts stellen und ihre Stellung reflexiv auf den Begriff bringen. Das geht nicht ohne metatheoretische Wesensaussagen ab. Eben die aber hat K. E. Nipkow *explizit* bislang verweigert. Seine Konzeption weist damit an einem zentralen Punkt Leerstellen auf. Sie geben diesem Entwurf eine Dynamik, die über seine derzeitige Gestalt hinausdrängt. Sie können dazu führen, daß Nipkow bzw. seine »Schüler« – gegen seine ursprüngliche Absicht – doch zu einer umfassenden Deutung der Wirklichkeit unter dem Vorzeichen der Identität gelangten. Die Weiterentwicklung des konvergenztheoretischen Modells bei Nipkow und anderswo ist unter diesem Aspekt mit Aufmerksamkeit zu verfolgen.
- Nipkows theologischer Deutehorizont ist ein Bekenntnis zur Sinnhaftigkeit und damit Bekenntnis zu einer letzten, Gott verdankten Ein-Perspektivität der Wirklichkeit. Diese Interpretation enthält Signale, die eine Entwicklung der Konvergenztheorie zur Identitätstheorie als denkbar erscheinen lassen.

Ein erstes Signal ist Nipkows Interpretation der Sünden- und Schuldverfallenheit. Bei ihrer Analyse fällt *zunächst* auf, daß dieser Themenbereich im Gesamtwerk Nipkows gewissermaßen quantitativ zurücktritt. In deutlicher Korrektur einer Tradition protestantischer Pädagogik, nach welcher Erziehung primär unter dem Zeichen von »Gesetz« und Sünde gesehen wird, leitet K. E. Nipkow sein pädagogisches

171. So z. B. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 70 f.

172. So z. B. Vierzig, S., Welche Rolle spielt die Pädagogik im Religionsunterricht, in: Religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 4, Jg. 7, 1975, S. 20–24, S. 21 f; Nagorni, K., Plädoyer für einen offenen Religionsbegriff, S. 25 ff.

Konzept vom Evangelium ab¹⁷³. Darüberhinaus aber finden sich Hinweise, daß Nipkow Widerspruch und Aufstand des Menschen gegen Gott sozusagen auch qualitativ zurücknimmt, indem er die Totalität von Sünde und Schuld eingrenzt. Dies geschieht nicht so, daß Nipkow die durch den Sündenfall entstandene Lage *an sich* verharmlost. Keineswegs! Neben »sinnvollen« Aporien und »prozeßbedingten« Widersprüchen – die kennt Nipkow *auch!* – kann er etwa von dem »zerfallenen Verhältnis(es) zwischen Gott und Mensch« sprechen¹⁷⁴, von der »tiefe(n) Gemeinsamkeit christlicher Existenz in der Schuld vor Gott und den Menschen«¹⁷⁵ und vom »eschatologischen Gericht(s)«¹⁷⁶. Aber K. E. Nipkow entschärft die Totalität von Sünde und Schuld, indem er Sünden- bzw. Schuldverfallenheit und Begnadigung bzw. Befreiung in ein Folgeverhältnis bringt. Er sieht das reformatorische »iustus et peccator« nicht aus der Perspektive des »simul«, sondern aus der eines »alius post alium« heraus¹⁷⁷. Damit ist für die Gegenwart der Weg zu einer Wirklichkeitsdeutung frei, die von *einem* Prinzip geprägt ist.

Ein zweites Signal ist Nipkows Offenbarungsverständnis. Man würde K. E. Nipkow mißverstehen¹⁷⁸, wollte man ihm ein Zusammenfallen von neutestamentlicher Offenbarung und natürlicher Erkenntnis unterstellen. Dennoch rücken für ihn diese beiden Größen zusammen. Sofern nach Nipkow zwischen neutestamentlicher Offenbarung und natürlicher Erkenntnis nicht nur Analogien, sondern darüber hinaus »Verwechselbarkeiten«, ja »Verdoppelungen« möglich sind¹⁷⁹, ist der Abstand zu ihrem In-eins-fallen nicht mehr unüberbrückbar geworden.

Ein drittes Signal läßt sich im Vergleich der eschatologischen Aussagen Palmers mit denen Nipkows ausmachen. »Das Reich ist da«, stellt Palmer fest¹⁸⁰, und seine künftige Erscheinungsform ist lediglich die Vollendung der jetzigen¹⁸¹. Hier wird die präsentische Eschatologie absolut gesetzt, die futurische durch die Lehre von der Perfektibilität

173. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 220 f; ders., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 102 ff.

174. Nipkow, K. E., Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung, S. 34.

175. Nipkow, K. E., Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung, S. 35; vgl. ders., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 90, 95.

176. Nipkow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 102.

177. Z. B. Nipow, K. E., Gott und Gewissen in der Erziehung, S. 98 ff, 104!

178. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 192 ff, bes. 196.

179. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 212 ff.

180. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 467.

181. Palmer, Chr., Katechetik, 2. Aufl., S. 493 f.

ersetzt¹⁸². Nipkow löst die radikale Gleichzeitigkeit des Noch-und-nicht-mehr dieses Äons ebenso auf wie die des Schon-und-noch-nicht des kommenden Reiches Christi. Auch bei Nipkow scheint die präsentische Eschatologie zu dominieren, etwa, wenn er im Blick auf die Rechte der Kirche betont: Christliche Theologie »muß davon ausgehen, daß durch Jesus Christus eine Gemeinschaft neuen Rechts gestiftet worden ist. An dieser schon angebrochenen« – nicht: anbrechenden! – »Gottesherrschaft haben die Kinder vollen Anteil (Mk. 10,13–16). Die Gemeinde Jesu Christi kann und muß sich daher als eine Familie Gottes – familia dei – verstehen«¹⁸³.

So deutlich auf der einen Seite beide Konzeptionen unterschieden sind, so lassen sich auf der anderen Seite doch auch hier Entsprechungen ausmachen.

Als *letztes* Signal soll die Interpretation von Luthers Reiche/Regimenteverständnis durch K. E. Nipkow genannt werden¹⁸⁴. Diese Deutung läßt sich auf die Formel bringen: *Zwei Regimente in einem Reich*. Dabei spart Nipkow alle Aussagen Luthers, die auf die radikale Schuld- und Sündenverfallenheit von *Personen* und *Institutionen* innerhalb der beiden Regimente weisen, ebenso aus wie Luthers Wissen von dem in unserer Wirklichkeit vorhandenen und wirksamen Reich eines trans-empirischen Bösen¹⁸⁵. Läßt man die Realität dieses Reiches außer acht, dann verlieren Fehlhaltungen, Krisen und Konflikte im religionspädagogischen Bereich wie anderswo nicht nur ihre Tiefenschicht. Dann kommt es *zugleich* zu einer bedeutsamen Reduktion des Interpretationsspektrums der Wirklichkeit insgesamt.

Als Grundlage für eine sachgerechte Wirklichkeitsdeutung und damit auch für eine sachgerechte Religionspädagogik jedoch gilt es, ohne jede Abgleichung *beides festzuhalten* (und *auszuhalten*): Mit Nipkow das reformatorische Wissen von der durch die Rechtfertigung geschenkten Liebe¹⁸⁶, von der Sinnhaftigkeit und der damit eröffneten Solidarität der Begnadigten; gegen Nipkow das nicht minder reformatorische Wissen von der bleibenden Sünden- und Schuldverfallenheit von Personen und

182. Vgl. dazu Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 14.

183. Nipkow, K. E., In der Liebe zum Leben erziehen, S. 428.

184. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 202; II, S. 76 f, 143 f, bes. 206; ders., Religionsunterricht in der Leistungsschule, S. 44.

185. Vgl. etwa Lau, F., Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1953, S. 64 ff; Pöhlmann, H. G., Das Problem »Gewalt und Gewaltlosigkeit« im Urteil der Reformation. Material aus den Bekenntnisschriften und anderen reformatorischen Texten – Versuch einer Stellungnahme, in: Macht und Gewalt, hrsg. v. H. Greifenstein, Hamburg 1978, S. 41–70, S. 50 ff.

186. Vgl. Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik I, S. 200 ff; II, S. 143 ff.

Institutionen, von der Sinnzerstörung und der damit gesetzten Solidarität der Verlorenen.

7.4. Ausblick als Rückblick

Die Konzeptionen von S. Vierzig und K. E. Nipkow finden in der religionspädagogischen Diskussion der Gegenwart große Verbreitung. Für den süddeutschen Raum könnte man sogar behaupten, daß der konvergenztheoretische Ansatz Nipkows weithin eine Art Monopolstellung einnimmt¹⁸⁷. Umso wichtiger ist es, diese Konzeptionen kritisch zu befragen. Dazu gehören *auch* Untersuchungen über ihr Verhältnis zur Religionspädagogik des 19. Jahrhunderts.

Als Ergebnis der im Rahmen dieser Arbeit durchgeführten Analyse läßt sich sagen, daß es eine Reihe von Entsprechungen zwischen den Entwürfen S. Vierzigs bzw. K. E. Nipkows und dem Konzept Palmers gibt. Diese Entsprechungen sind gewichtig genug, um die Forderung zu erheben, daß die Beschäftigung mit den religionspädagogischen Modellen der Gegenwart in stärkerem Maß Zielsetzungen und Lösungsversuche der Religionspädagogik des letzten Jahrhunderts einbeziehen muß, als es bislang der Fall war. Die Forderung gilt unbeschadet der Tatsache, daß die Entwürfe von S. Vierzig und K. E. Nipkow nicht nur eigenständig, sondern auch voneinander deutlich abzuheben sind¹⁸⁸ und demnach eine sehr verschiedenartige Affinität zum Werk Chr. Palmers aufweisen.

In *einem* Punkt aber unterscheiden sich *beide* Entwürfe von der Konzeption Palmers: Während dieser sein religionspädagogisches Konzept ganz bewußt in ein Gott und die Welt umspannendes System einspannt, beschränken sich S. Vierzig und K. E. Nipkow zunächst vorderhand nur mit einzelnen Sektoren eines derartigen Gesamtrahmens. Ein solches Verfahren birgt nicht geringe Gefahren in sich. Mißweisungen sind bei begrenzten Reflexionsfeldern zu gering, um als solche rasch ausgemacht zu werden, und sich daraus ergebende Fehlentwicklungen nehmen erst Konturen an, wenn sie bereits längere Zeit wirksam geworden sind. Das läßt sich schon in der Praxis, vor allem aber im Bereich der Theoriebildung beobachten.

Man hat angesichts der »empirischen Wende« mancherorts und sicher zu Recht den Traditionsverlust gegenwärtiger evangelischer Religionspä-

187. A. Bailer erwähnt K. E. Nipkow merkwürdigerweise nur am Rande, während er S. Vierzig ein umfangreiches Kapitel widmet (Bailer, A., Profile des Religionsunterrichts, S. 24 zu: 25–42).

188. Symptomatisch dafür ist, wie wenig S. Vierzig dem Ansatz Nipkows gerecht zu werden vermag: Vierzig, S., Religionsunterricht und Ideologiekritik, S. 110–115 u. ö.

dagogik bedauert. Im Interesse eben dieser Religionspädagogik muß allen Beteiligten *nun* daran gelegen sein, daß in den nächsten Jahren die Religionspädagogik nicht unbemerkt im Gegenzug an Gottes- bzw. Weltbilder des 19. Jahrhunderts gefesselt wird. Noch sind die Konzeptionen nicht verfestigt und Korrekturen möglich. Man sollte sie bedenken, nicht zuletzt deshalb, um einem Schicksal wie dem Chr. Palmers zu entgehen.

7.4.1. Der Entwurf von H. Schmidt als Korrekturversuch im Rahmen gegenwärtiger Religionspädagogik

Ansätze zur Korrektur finden sich im Rahmen *gegenwärtiger Religionspädagogik* bei Heinz Schmidt¹⁸⁹. Seine Konzeption ist weithin ein kritischer Dialog mit dem konvergenztheoretischen Modell Nipkows. Vertritt Nipkow unter Berufung auf W. Lohff die Überzeugung: »Wo sich Theologie auf vermittelnde Interpretationen einläßt, kann sie nur in *verwechselbarer Identität* zugleich mit sich selbst identisch und für den Menschen relevant sein«¹⁹⁰, so räumt H. Schmidt dieser Meinung gegenüber zunächst ein: »Die von Lohff getroffenen Aussagen¹⁹¹ über christliche Erziehung sind zwar durchaus christlich. Dagegen spricht nicht ihre heute verständliche Sprache und ihre Übereinstimmung mit neuzeitlicher Vernunft«. Dann aber kritisiert H. Schmidt an ihnen: »Sie verkürzen« den »spezifisch theologischen Horizont der christlichen Glaubenslehre. Aufgrund dieses Mangels ist« in diesem Zusammenhang nun auch »gegen Nipkow festzuhalten, daß hier die Identität des christlichen Glaubens nicht mehr erkennbar ist, obwohl es möglich wäre. Man muß nicht für die Gesamtheit der christlichen Aussagen von »verwechselbarer Identität« sprechen . . . Für einzelne Aussagen mag dies gelten. Die christliche Glaubenslehre verliert immer dann ihre Identität, wenn eine ihrer Dimensionen, die theologische oder die anthropologische, unterschlagen wird«¹⁹².

H. Schmidt wählt deshalb einen Ansatzpunkt, der dem Nipkow entgegengesetzt ist. Tendiert K. E. Nipkow im Rahmen des triadisch-dialektischen Prozesses zur dritten Stufe, zur Synthese, so läßt Schmidt, gleichsam als Antithese, die zweite Stufe über die dritte dominieren. Er lehnt daher die Konvergenzvorstellung als Schlüsselbegriff seines Ansatzes ab. »Christliche Botschaft konvergiert . . . nicht einfach mit geschichtlich-

189. Der Ansatz H. Schmidts wird ausführlich referiert bei Bailer, A., *Profile des Religionsunterrichts*, S. 69–116; ebd. S. 119 weitere Literatur zu H. Schmidt.

190. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 215, vgl. 214 ff.

191. Lohff, W., *Glaubenslehre und Erziehung*, Göttingen 1974, S. 37 f, 58 ff.

192. Schmidt, H., *Religionspädagogische Rekonstruktionen*, S. 70; er zit. Nipkow, K. E., *Grundfragen der Religionspädagogik I*, S. 215.

gesellschaftlichen Lebensdeutungen«¹⁹³. »Als geeigneter Beziehungsbegriff für Prozesse erscheint« für H. Schmidt vielmehr »der Begriff der Dialektik«¹⁹⁴.

Gerade seine »dialektische Religionspädagogik«¹⁹⁵ ist jedoch neuerdings aufs engste mit Theologie und Religionspädagogik des 19. Jahrhunderts verbunden. H. Schmidt greift nicht nur auf die Subjekt-Objekt-Vorstellung und auf den Gedanken der Vermittlung zurück¹⁹⁶. Vor allem ist der Begriff der Dialektik selbst zu nennen¹⁹⁷, dessen »idealistischen(s) Erbe(s)« sich H. Schmidt sehr wohl bewußt ist¹⁹⁸. Er verfährt mit dem Begriff sozusagen selbst dialektisch, indem er ihn zweimal setzt und beidemale letztlich wieder aufhebt.

- Zum einen: H. Schmidt verwendet die Dialektik-Vorstellung als Universalkategorie seines Entwurfes, unter (scheinbarem) Verzicht auf die philosophisch/weltanschaulich/ideologischen Implikationen des Begriffs. Dies gibt ihm zunächst freie Hand, die Dialektik-Vorstellung anstelle der dualen Zweierkombinationen Nipkows als Oberbegriff für verschiedenste Relationen und Prozesse zu verwenden¹⁹⁹.
- Zum anderen: Obwohl H. Schmidt auf philosophisch/weltanschaulich/ideologische Implikationen des Dialektikbegriffes zu verzichten glaubt²⁰⁰, erweisen sich diese dennoch als prägend genug, um für den Entwurf H. Schmidts konstitutive Bedeutung zu erlangen. Es kommt gleichsam zu einer zweiten Einsetzung des Begriffs als umfassendes Ordnungsschema des Seins im Sinne Hegels. Daraus ergeben sich für die Vermittlung von Erfahrung/Erfahrungswelt und Glaube/christliche Überlieferung weitreichende Konsequenzen:

193. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 106; vgl. ders., Schlichten – Trösten – Ordnen – und Jesus groß machen. Impulse zum Selbstkonzept von Religionslehrern, in: Hanisch, H./Martin, G./Ruddies, G. H./Schmidt, H., Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im Religionsunterricht, Stuttgart/München 1978, S. 129–162, S. 139.

194. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 102; vgl. S. 7 ff.

195. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 14, 25, 72 f.

196. Z. B. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 49.

197. Vgl. Schulz, W., Einleitung, S. XXVII; Hegel, G. W. F., Phänomenologie, S. 62 f.

198. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 7 f: Schmidt lehnt zwar einen »identitäts-philosophischen(r)« Dialektikbegriff »im Sinne Hegels« ab (S. 7), stellt aber dann fest: »Aus dem idealistischen Erbe ist allerdings das prozessuale Element zu bewahren, das das Subjekt voll in die geschichtlichen Veränderungen hineinnimmt, denen die verschiedenen widersprechenden Faktoren entstammen.« Vgl. ebd., S. 58.

199. Z. B. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 58, 71, 82, 88, 104, 135 f, 150.

200. Schmidt, H., Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 7 f.

Gehört nach Th. W. Adorno »die Kritik (S. 395) an allem Partikularen, das sich absolut setzt«²⁰¹ wesensmäßig zur Dialektik, dann gilt umgekehrt: dialektisches Denken hat eine ständige Integrationstendenz. Dabei erweist sich, daß die dialektische Eigenständigkeit des Bereichs christlicher Glaube/christliche Überlieferung gegenüber der Erfahrungswelt nicht aus sich selbst heraus gesichert ist. Sie muß vielmehr durch eine Kategorie der letzteren garantiert werden.

Dialektik kann nicht in der Negativität verharren. Ihr gehen Positionen ebenso voraus, wie sie solche setzt. Und nun ergibt sich, daß H. Schmidt im Blick auf das Verhältnis der Bereiche von Erfahrung/Erfahrungswelt und Glaube/christliche Überlieferung letztlich doch auch ein konvergenztheoretisches Modell entwirft²⁰². Die Konvergenz ist gegenüber dem Ansatz Nipkows lediglich eine Stufe zurückgenommen. Sie zeigt sich nicht in der »Schnittmenge« der Übereinstimmungen, sondern in der Summe der Gegensätze. In diesem Sinn bietet auch H. Schmidt ein synthetisierendes System. Seine Formel lautet: *Konvergenz in der Divergenz*.

Mit dem Dialektik-Begriff als universalem Ordnungsschema wird aber die ursprüngliche Intention Schmidts ins Gegenteil verkehrt, der christlichen Botschaft gegenüber dem neuzeitlichen Bewußtsein freie und volle Geltung zu verschaffen. So verzichtet er schließlich auf diesen Begriff und bricht alle Versuche der Zuordnung bzw. Vermittlung der Teilbereiche der Wirklichkeit abrupt ab. Er kommt zum Schluß, daß »zwischen Lebenswelt und Evangelium stimmige Korrelationen innerhalb eines Strukturganzen« im Sinne Tillichs (und Nipkows) »nicht herzustellen sind«²⁰³. Zumindest ereigne sich Vermittlung nicht in der rationalen theologischen Reflexion. Sie geschehe allein *im Paradox des Glaubens*, das »nur von Gott selbst aufgehoben werden kann«.

H. Schmidt beruft sich mit dieser Aussage gegen Hegel auf S. Kierkegaard²⁰⁴. Indem er Kierkegaard folgen will, erhebt er für seine eigene religionspädagogische Konzeption einen hohen Anspruch. Spiegelt sich darin jene Entwicklung, die innerhalb der alten religionspädagogischen

201. Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1966, S. 395 f.

202. Vgl. Schmidt, H., *Religionspädagogische Rekonstruktionen*, S. 102 ff.

203. Schmidt, H., *Religionspädagogische Rekonstruktionen*, S. 170. Bei Schmidts Untersuchung lassen sich in diesem Zusammenhang unterschiedliche Akzentsetzungen zwischen Vorwort und Nachwort auf der einen Seite und dem eigentlichen Werk auf der anderen Seite ausmachen. A. Bailer scheint das nicht bemerkt zu haben (Bailer, A., *Profile des Religionsunterrichts*, S. 108 ff).

204. Schmidt, H., *Religionspädagogische Rekonstruktionen*, S. 170; vgl. Kierkegaard, S., *Philosophische Brocken*, *Gesammelte Werke*, 10. Abt., übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1952, bes. S. 7 ff, 28 ff, 34 ff.

Theorie vom ursprünglichen Ansatz Chr. Palmers zum Entwurf Th. Harnacks führt? Wenn der Gedanke der Konvergenz im Paradox nicht zu einem (allzu) wohlfeilen Ausweg degenerieren soll, bedarf er einer stützenden systematischen Flankierung, wie sie von Th. Harnack geboten wird.

7.4.2. Der identitätstheoretische Ansatz Th. Harnacks als Korrekturversuch im Rahmen der Theologie des 19. Jahrhunderts

Th. Harnack – und damit kehrt diese Untersuchung wieder in ihren engeren Gegenstandsbereich zurück – unternimmt einen derartigen Korrekturversuch im Rahmen der theologischen bzw. religionspädagogischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts. Th. Harnack wendet sich spätestens seit dem Tode seiner ersten Frau Luther zu²⁰⁵. Unter diesem Einfluß und wohl auch aus der Erfahrung persönlichen Leidens heraus²⁰⁶ kommt Harnack zur Überzeugung, daß die Wirklichkeit nicht als ein in sich harmonischer Kosmos gedeutet werden kann. Dieses Wissen findet gleichsam ad hoc seinen Niederschlag bereits in früheren Veröffentlichungen²⁰⁷. Explizit ausgeführt wird es in Harnacks zweibändigem Werk zur Theologie Luthers²⁰⁸.

In ihm gibt Th. Harnack mehr als lediglich »eine zusammenhängende und umfassende Darstellung« von Luthers »Gesamtlehre«²⁰⁹. Darauf weist schon die persönliche Diktion und die für den Ireniker Harnack²¹⁰ ungewöhnliche Schärfe, mit der er sich gegen die Lutherdeutung von A. Ritschl wendet²¹¹. Darauf läßt vor allem Harnacks Bemerkung zu Beginn des zweiten Bandes schließen, mit diesem Werk »seine letzte größere

205. Öttingen, A. v., Art. Th. Harnack, in: Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), hrsg. v. R. v. Liliencron und F. X. Wegele, Bd. 50, Leipzig 1905, S. 8–16, S. 8 ff; Zahn-Harnack, A. v., A. v. Harnack, Berlin 1936, S. 19 ff; Wittram, H., Die Kirche bei Theodosius Harnack, Göttingen 1963, S. 33.

206. Vgl. Harnack, Th., Luthers Theologie (I) mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Erlangen 1862; Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung (II), Erlangen 1886, II, S. 1 ff; Wittram, H., Die Kirche, S. 33.

207. Z. B. Harnack, Th., Die freie lutherische Volkskirche, S. 31 f, 142; ders., Die Kirche, S. IX, 56.

208. Harnack, Th., Luthers Theologie I und II.

209. Harnack, Th., Luthers Theologie I, S. IV.

210. Vgl. Fagerberg, H., Bekenntnis, S. 116.

211. Vgl. z. B. Harnack, Th., Luthers Theologie II, S. 3 f. Im Nachwort dieses Bandes führt Harnack Luther als Kronzeugen gegen die Theologie Ritschls an, die »unter dem Namen des Metaphysischen das ganze objektive Christentum selbst . . . zu beseitigen« bestrebt ist (ebd., II, S. 483).

Arbeit« abzufassen: »Ich schreibe sie wenigstens angesichts der Ewigkeit und bitte Gott, daß er zu ihr seinen Segen gebe«²¹². Wenn man auch nicht mit der These von O. Wolff einig gehen kann, nach der Harnack die Theologie Luthers im Grunde nur zur Rechtfertigung seines eigenen orthodoxen Satisfaktionsverständnisses verwendet²¹³, so scheint es doch berechtigt, Harnacks Darstellung der Konzeption Luthers *zugleich* als den Versuch zu werten, sich selbst mit Hilfe Luthers zu möglichen Antworten auf die letzten Fragen unserer Wirklichkeit vorzutasten.

Th. Harnack radikalisiert zunächst in der Auseinandersetzung mit Ritschl²¹⁴ die These von der Nicht-Identität der Wirklichkeit in einer gegenüber der Position Palmers ungewöhnlichen Weise. Er geht dabei in zwei Stufen vor:

- Als erstes löst Th. Harnack die Perspektive der Nicht-Identität aus Schellings Vorstellung der prästabilierten Harmonie der Wirklichkeit²¹⁵ und bindet sie an Luthers Interpretation der Wirklichkeit als *regnum Christi* bzw. als *regnum Diaboli*²¹⁶. Nicht-Identität kann dann nicht einfach ein Nicht-gleich-sein bedeuten. Sie läßt weder ein Korrelieren noch ein Konvergieren zu. Nicht-Identität kann *auch* durch den Begriff der Dialektik nicht zureichend beschrieben werden. Sie besteht vielmehr in einem die ganze Wirklichkeit durchziehenden und diese Wirklichkeit spaltenden Antagonismus des Göttlichen gegen das Widergöttliche, der Welt der Gnade und des Lebens gegen die Welt der Sünde und des Todes. Dieser Widerstreit gilt ohne Wenn und Aber. Von ihm kann und darf nichts abgemarktet werden. Das hat seinen Grund darin, daß – und nun wird die zweite Stufe dieses Gedankenganges erreicht –
- der Widerstreit in der empirischen Wirklichkeit nur ein Derivat eines transempirischen Antagonismus darstellt. »Bei dieser« (= diesseitigen) »kosmischen Seite des Weltzustandes stehen bleiben, oder in sie den Schwerpunkt des Verderbens verlegen wollen, hieße Luthers Lehre verflachen und naturalisieren. Denn« – und nun nimmt Th. Harnack die Konzeption Luthers als Medium seiner eigenen »christliche(n) Metaphysik«²¹⁷ – »bei ihm ist dieselbe durchweg von einem tiefen und ernstesten hyperkosmischen, bis in Gottes Wesen hineinreichenden Hintergrund und Untergrund getragen und bedingt. Das ist die gewaltig ernste metaphysische Ethik, die sich überhaupt seiner Mystik unter-

212. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 2.

213. Wolff, O., *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, Stuttgart 1938, S. 64.

214. Vgl. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 18.

215. Z. B. Schelling, F. W. J., *System*, S. 271.

216. Vgl. z. B. Harnack, Th., *Luthers Theologie* I, S. 356 f; II, S. 68 ff.

217. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 483; vgl. S. 16.

breitet und dieselbe vor naturalistischen Einflüssen und Ausschreitungen bewahrt«²¹⁸.

Darin also besteht der Lösungsversuch Th. Harnacks: gegen jede Verkürzung und Harmonisierung führt er den Antagonismus der Wirklichkeit in die Form des Widerstreites von Zorn und Liebe in Gottes Wesen selbst zurück²¹⁹. Mit dieser Vorstellung bildet die Konzeption Harnacks den Gegenpol zu Chr. Palmers immanenter Trinitätslehre²²⁰. Ist nach Palmer Gott in der Liebe mit sich identisch²²¹, stehen sich bei Th. Harnack Gottes Zorn und Gottes Liebe als nicht-identische gegenüber. Doch Th. Harnack wendet sich hier nicht nur gegen die Position Palmers. Er stellt sich mit dieser Deutung – zumindest für einen Augenblick – »als mutiger Einzelgänger« allgemein »wider das 19. Jahrhundert«²²². Es ist begreiflich, daß ihm bei seinem Lösungsversuch von der überwiegenden Zahl der Theologen seiner Zeit wenig Verständnis entgegengebracht wird. Ihr harmonisierendes Weltbild ist mit seinem Vorgehen unvereinbar²²³.

Aber auch Th. Harnack kann bei jenem Spitzensatz nicht stehenbleiben. Wenn F. W. Kantzenbach die Frage aufwirft, ob Th. Harnack damit nicht »der Gefahr eines durchgehenden Dualismus in seiner Darstellung erlegen ist«²²⁴, so ist zu antworten, daß schließlich auch für ihn der Dualismus nicht das letzte sein kann. Trotz alles Widerstreites hält Th. Harnack im tiefsten Grund an einer Einheit der Schöpfung und ihres Schöpfers fest²²⁵. O. Wolff versucht ihm nachzuweisen, daß er seinen eigenen Ansatz am Ende doch durchbrochen und den Dualismus von Zorn und Liebe durch einen Monismus des göttlichen Zornes ersetzt habe²²⁶. Wolff wird mit diesem Urteil der Konzeption Th. Harnacks nicht

218. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 74 f.

219. Harnack, Th., *Luthers Theologie* I, S. 343 ff; II, S. 74 ff u. ö.

220. Siehe oben S. 201 ff.

221. Siehe oben s. 202 f.

222. Wolff, O., *Haupttypen*, S. 70; ebd.: Deutlich ist, »daß Harnack tatsächlich Ernst macht mit einem *aus spannungsvollen Gegensätzen herauswachsenden Denken*, das jene Gegensätze nicht durch einen statisch unlebendigen, rationalen Ausgleich vermischen will, sondern *sie als solche bejahen . . . zu müssen sich sachlich genötigt sieht . . .*«.

223. Vgl. Öttingen, A. v., Th. Harnack, S. 8 ff; vgl. auch Fagerberg, H., *Bekenntnis*, S. 18.

224. Kantzenbach, F. W., *Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877*, München 1960, S. 220.

225. Vgl. z. B. Harnack, Th., *Die Kirche*, S. 59; ders., *Praktische Theologie*, Bd. 1, Erlangen 1877 (Bd. 2 1878), S. 133, 167 ff; ders., *Luthers Theologie* II, S. 84 ff; dazu: Wolff, O., *Haupttypen*, S. 70.

226. Wolff, O., *Haupttypen*, S. 66.

gerecht, da ihm eine doppelte Unterscheidung entgangen zu sein scheint.

Wenn schon von einer Relativierung der Gegensätze gesprochen wird, dann kann sie nur als Dominanz der göttlichen Liebe über Gottes Zorn verstanden werden. »Zwar greift der Zwiespalt auch bis in Gott hinein«, doch »nimmt er *frei*, aus Liebe zur verlorenen Welt und für sein Verhältnis zu ihr, den Zwiespalt in sich auf . . . Also, weil Gott und nachdem er in solcher Liebe die Erlösung beschlossen hat«, sendet er seinen Sohn²²⁷.

Doch wollte man lediglich eine Position gegen die andere setzen, wäre dies zu pauschal und nicht sachgerecht argumentiert. Die Verhältnisse sind differenzierter: Th. Harnack glaubt *beides* festhalten zu können, indem er sowohl die Innen-Außen-Vorstellung als auch die Oben-Unten-Distinktion auf Gott *selbst* anwendet. Anhand von Aussagen Luthers stellt er fest, daß die Liebe zur primären, real-ewigen Innenseite, der Zorn jedoch nur zur sekundären, geschaffen-ewigen Außenseite Gottes gehört²²⁸. Der Zorn Gottes wechselt dabei entsprechend der gewählten Perspektive seinen Charakter. »Je nachdem man also, das ist in schließlicher Zusammenfassung Luthers« – und mit ihm Harnacks – »Anschauung, den Zorn und die Zornwelt von oben oder von unten her, nach der ihr konkurrierenden *göttlichen* oder *kreätürlichen* Kausalität betrachtet, ist diese Welt zugleich eine von Gott selbst gesetzte und regierte, und eine außer Gott gesetzte, sich um ihre eigene Achse bewegende. Nach Seiten ihrer unbedingten Abhängigkeit von dem durch die Sünde herausgeforderten, allmächtigen und gerechten Zornwillen Gottes ist sie von diesem gewollt und gewirkt, *göttlichen* Rechts und *göttlicher* Macht . . . Nach Seiten ihrer relativen Selbständigkeit ist sie ein *außergöttliches*, sein Gesetz und seine Ordnung in sich selbst tragendes, ja beziehungsweise *widergöttliches*, kosmisches Machtgebiet, eine *Herrschaft* (dominium) *des Todes und des Teufels*«²²⁹.

Mit dieser Interpretation kommt es zu einer entscheidenden Wendung der Konzeption. Sie macht deutlich, daß Harnacks doppeltes *Gottes-Bild* eine genaue Entsprechung zum doppelten Welt-Bild Chr. Palmers darstellt. Damit tritt Harnack in den Umkreis der Theologie seiner Zeit zurück. Damit ist seinem Korrekturversuch gegenüber dem spekulativen System Palmers der innovierende Impuls genommen. Und dennoch ist er nicht umsonst. Kann er auch nicht die Lösung geben, so weist er doch den

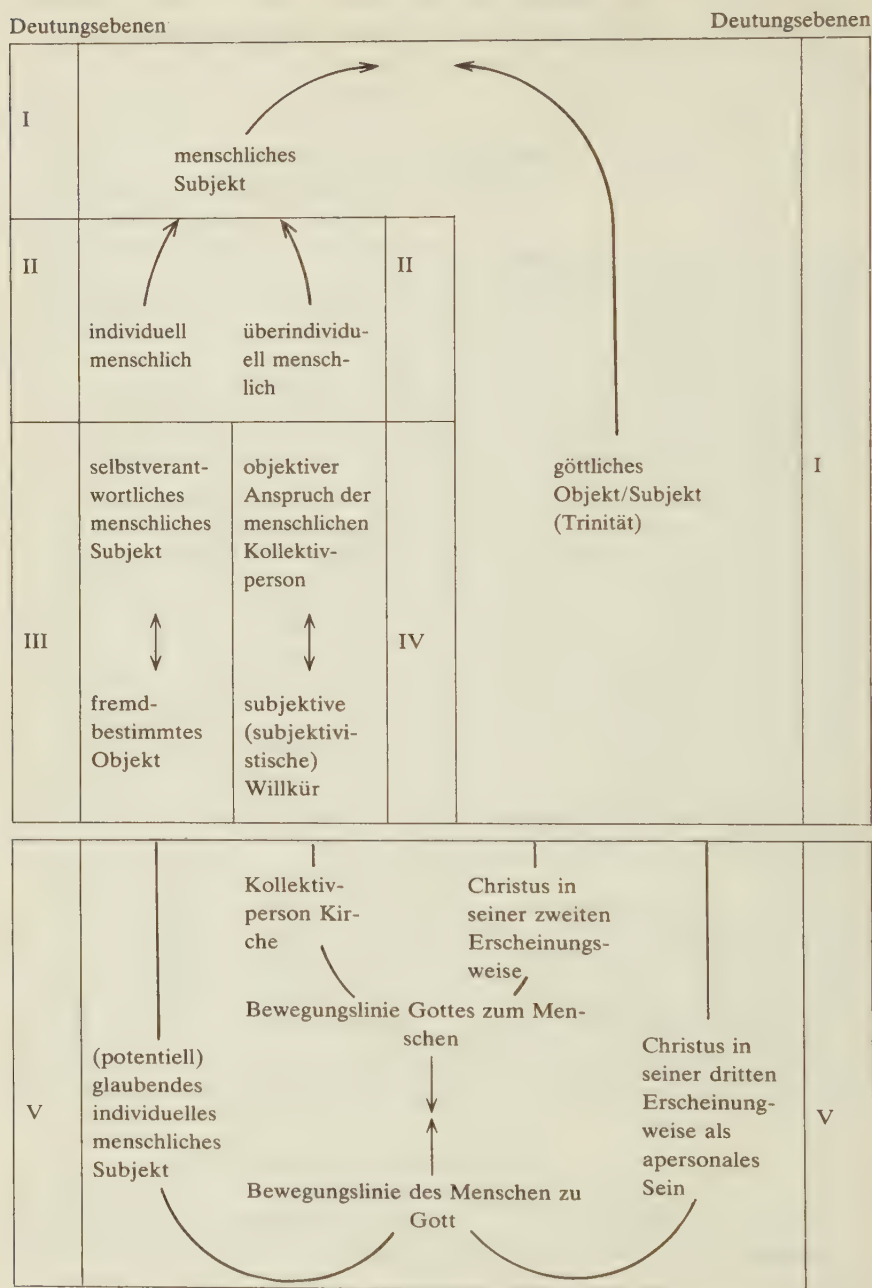
227. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 263; vgl. I, S. 402 ff; II, S. 86 ff; ders., *Katechetik* II, S. 184; gegen Wolff, O., *Haupttypen*, S. 110 f.

228. Harnack, Th., *Luthers Theologie* II, S. 86.

229. Harnack, Th., *Luthers Theologie* I, S. 358 f; vgl. I, S. 464; ders., *Katechetik* II, S. 184.

Weg: Durch das Gott-Welt-Bild des 19. Jahrhunderts zum reformatorischen Wirklichkeitsverständnis durchzustößen. Hier in neuer Weise einzusetzen, muß Aufgabe einer evangelischen Religionspädagogik heute sein.

8. Graphische Darstellung der Subjekt-Objekt-Deutungsebenen bei Chr. Palmer



9. Literaturverzeichnis

- Achelis, E. Chr., Grundriß der Praktischen Theologie, Tübingen 1893, 5. Aufl. 1905, 6. Aufl. 1912.
- Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde., Leipzig 1890, 3. Aufl. 1911.
- Adorno, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966.
- Althaus, P., Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte. In: Zeitschrift für systematische Theologie 1932, Jg. 9. S. 319–338.
- Angermeyer, H., Neue Entwicklungen in der Religionspädagogik, in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 20, Oktober 1978, Jg. 33, S. 381–385.
- Augsburger Allgemeine Zeitung, Nachruf auf Palmer, 1875, Nr. 165.
- Bahr, H.-E., Ohne Gewalt, ohne Tränen? Religion 1, Religion 2, in: Sölle, D. u. a., Religionsgespräche, Darmstadt u. a. 1975 (SL 175) S. 31–64.
- Bailer, A., Profile des Religionsunterrichts, Stuttgart 1980.
- Ballauff, Th. (für Bd. 1), Ballauff, Th. / Schaller, K. (für Bd. 2 und 3), Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, in: Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hrsg. v. F. Wagner / R. Brodführer, Freiburg/München, Bd. 1 1969, Bd. 2 1970, Bd. 3 1973.
- Barth, K., Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946, Theologische Studien, Herausgeg. v. K. Barth.
- Die Kirchliche Dogmatik, Zürich-Zollikon, Bd. I/1 (6.–) 8. Aufl. 1964, Bd. I/2 5. Aufl. 1960, Bd. II/2 4. Aufl. 1959, Bd. III/3 2. Aufl. 1961, Bd. IV/1 2. Aufl. 1960.
- Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Unveränderte Textwiedergabe nach der 3. Aufl. 1960 (1. Aufl. 1946), Siebenstern-Taschenbuch, Hamburg 1975.
- Baur, G., Art. Erziehungstalent, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, 1860, S. 296–300.
- Art. Geschichte der Pädagogik, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 5, Gotha 1866, S. 709–796.
- Grundzüge der Erziehungslehre, Gießen 1844, 2. Aufl. 1849, 4. Aufl. 1887.
- Beck, J. T., Die biblische Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttgart 1841.
- Einleitung in das System christlicher Lehre, Stuttgart 1838.
- Vorlesungen über christliche Glaubenslehre (ab 1843, Vorwort S. V), hrsg. v. J. Lindemeyer, Gütersloh I 1886, II 1887.
- Becker, J., Der Brief an die Galater, in: Das NTD. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 8: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, hrsg. v. G. Friedrich, 14. neu bearbeitete und ergänzte Aufl. (1. Aufl. dieser Bearbeitung), Göttingen 1976.
- Biehl, P., Religionspädagogik zwischen Gesellschaft und Kirche. Zum Verhältnis von Theologie und Religionspädagogik bei Karl Ernst Nipkow, in: Der Evang. Erzieher, Heft 3, Jg. 28, 1976, S. 302–314.
- Birkner, H.-J., Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, in: Theologische Bibliothek Töpelmann, Heft 8, Berlin 1964.

- Birnbaum, W., Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis K. Barth, Tübingen 1963.
- Bloch, E., Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968.
Atheismus im Christentum. Vortrag (1968), abgedruckt im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung, 4./5. Juli 1970, Nr. 159.
- Bockwoldt, G., Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte, Urban-Taschenbücher 183, Stuttgart 1977.
R. Kabisch, Religionspädagogik zwischen Revolution und Restauration, Berlin 1976.
- Bohne, G., Das Wort Gottes und der Unterricht, Berlin 1929, 2. Aufl. 1932, 3. Aufl. 1964.
- Bonhoeffer, D., Sanctorum Communio (1930), Theol. Bücherei, Bd. 3, München 1954.
- Borsche, T., Art. Individuum, Individualität. III. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. J. Ritter / K. Gründer, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt (Schwabe Verlag Basel) 1971 ff, Bd. 4 1976.
- Buchholz, K., Die evang.-theologischen Pädagogen des XIX. Jahrhunderts (Baur, Palmer, Zezschwitz) in ihrem Verhältnis zu Schleiermacher, Freienwalde (Oder) 1919 (Notdruck) (Dissertation 1914).
- Buchrucker, K., Grundlinien der kirchlichen Katechetik, Berlin 1889.
- Bultmann, R., Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.
- Chalybäus, H. M., System der spekulativen Ethik, Leipzig 1850.
- Cremers, H., Unterweisung im Christentum nach der Ordnung des Kleinen Katechismus, Gütersloh 1883, 2. Aufl. 1899.
- Curtmann, W. J. G., Reform der Volksschule, Frankfurt 1851.
- Deinhardt, J. H., Art. Entwicklung, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, Gotha 1860, S. 130–134.
- Delitzsch, F., System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855.
- Delitzsch, F. / Hofmann, J. v., Theologische Briefe, hrsg. v. W. Volck, Leipzig 1891.
- Dienst, K., Art. Palmer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Tübingen 3. Aufl. 1961, Sp. 34.
- Diesterweg, F. A. W., Kirchenlehre oder Pädagogik, in: Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde, 2. Jg. 1852, S. 49–240, abgedruckt in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 9, hrsg. v. H. Deiters, H. Ahrbeck, R. Alt, G. Mundorf, L. Regener (13 Bde., Berlin-DDR 1956 ff), 1967, S. 375–472.
Über die Pädagogik Palmers, in: Rhein. Blätter für Erziehung und Unterricht, Neue Folge, Essen 1853 I, S. 63–99.
- Dinter, G. F., Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik, Neustadt a. d. Orla 1802, 7. Aufl. 1829.
Die vorzüglichsten Regeln der Pädagogik, Methodik und Schulmeisterklugheit, Neustadt a. d. Orla 1806, 7. Aufl. 1836.
- Dörpfeld, F. W., Die freie Schulgemeinde und ihre Anstalten auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate, Gütersloh 1863.
- Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1845, 2. Aufl. 1851.
Art. Ethik, in: Theologische Realenzyklopädie begr. v. J. J. Herzog, Gotha 1854–1863, Bd. 4.
- Duncan, G. S., The epistle of Paul to the Galatians. The Moffat New Testament Commentary, 1934, 6. Aufl. 1948.

- Ebeling, G., Wort und Glaube, Tübingen 2. Aufl. 1962.
- Eckert, A., Der kirchliche Unterricht, 2. und 3. Aufl. von: Der erziehende Religionsunterricht (Berlin 1899), 3. Aufl. Leipzig 1915.
- Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie, Leipzig 1909.
- Eger, K., Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche in der Gegenwart, Gießen 1906.
- Evangelischer Glaube in der Welt von heute, Leipzig 1937.
- Art. Palmer, in: Pädagogisches Lexikon, hrsg. v. H. Schwartz, 4 Bde., Bielefeld/Leipzig 1928–1931, Bd. 3 1930, Sp. 1103–1107.
- Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio, in: Erasmus v. Rotterdam, Ausgewählte Schriften. Ausgabe in 8 Bänden, hrsg. v. W. Welzig, Darmstadt 1967 ff, Bd. 4, hrsg. v. W. Lesowsky, 1969.
- Erdmann, Chr., Art. Sartorius, in: Realenzyklopädie für Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 17, Leipzig 1906, S. 488–491.
- Esterhues, J., Zur Geschichte der Bekenntnisschule, in: Grundsätze katholischer Schulpolitik, 1958, S. 87–110.
- Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel, 7 Bde. nebst Anhang, 1843–1859.
- Fagerberg, H., Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, deutsch Wiesbaden 1952.
- Fahlbusch, E., Art. Marheineke, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 744.
- Fangmeier, J., Erziehung in Zeugenschaft – Karl Barth und die Pädagogik. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 5, hrsg. v. M. Geiger, Zürich 1964.
- Feuerbach, L., Das Wesen der Religion, Kröner Volksausgabe, Leipzig 1908.
- Fischer, R., Religionspädagogik unter den Bedingungen der Aufklärung. Studium zum Verhältnisproblem von Theologie und Pädagogik bei Schleiermacher, Palmer und Diesterweg, in: Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Reihe: Erziehungswissenschaftliche Studien 54, Heidelberg 1973.
- Fraas, H.-J., Glauben und Lernen. Ein theologisch-didaktischer Leitfaden für die Elementarerziehung, Kleine Vandenhoeck Reihe 1444, Göttingen 1978.
- Katechismustradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Göttingen 1971.
- Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen 1973, 3. Aufl. 1978.
- Franzen, H., Palmer als Theoretiker der Erziehung, Dissertation Bonn 1937.
- Gloy, H. (Hrsg.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, in: PAEDAGOGICA. Daten. Meinungen. Analysen, hrsg. v. H. Giesecke u. H.-G. Herrlitz, Bd. 4, Göttingen 2. Aufl. 1972.
- Gogarten, F., Die Wirklichkeit des Glaubens, Stuttgart 1957.
- Graf, F. W., Freiheit, Ethik, Wiederkehr der Religion – Themen Systematischer Theologie heute – ein Werkstattbericht. In: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Heft 11, Jg. 36. 1981, S. 201–206.
- Graser, J. B., Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung mit besonderer Anwendung auf eine neue Elementar-Unterrichts-Methode, Hof 1811.
- Gremmels, Chr., Der Gott der zweiten Schöpfung, Stuttgart 1971.
- Emanzipation und Erlösung, in: Der Evang. Erzieher, 5, Jg. 23, 1971, S. 181 ff.
- Gremmels, Chr. / Herrmann, W., Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie, Stuttgart 1971.

- Habermas, J., Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes (1961), in: ders., Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1963, 2. Aufl. 1967.
- Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik (1960), in: ders., Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1963, 2. Aufl. 1967.
- Haering, Th. L., Hegel. Sein Wollen und sein Werk, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1928/38.
- Harleß, A. v., Christliche Ethik, Gütersloh 1842, 4. Aufl. 1849, 7. Aufl. 1875.
- Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. In grundlegenden Sätzen mit Luthers Zeugnissen zusammengestellt, Stuttgart 1853.
- Harms, C., Pastoraltheologie in Reden an Theologie Studierende, Kiel 1830, 3. A. 1878.
- Harnack, Th., Die freie lutherische Volkskirche, Erlangen 1870.
- Die Grundbekenntnisse der evang.-luth. Kirche, Dorpat 1845.
- Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnberg 1862 (Neudruck Gütersloh 1934).
- Katechetik I und II, Erlangen 1882.
- Luthers Theologie (I) mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Erlangen 1862; Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung (II), Erlangen 1886.
- Praktische Theologie, Erlangen Bd. 1 1877, Bd. 2 1878.
- Hartmann, J., Nachruf an Palmer, Schwäbischer Merkur 1875, Nr. 162.
- Hauschildt, K., Zur Geschichte und Diskussion der Konfirmationsfrage vom Pietismus bis zum 20. Jahrhundert, in: Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation, hrsg. v. K. Frör, München 1959, S. 43–73.
- Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundriß, 1827.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, ed. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/Main 1969 ff, Bd. 7, 1970.
- Gymnasialreden, 4. Rede (1811), in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 4, 1970.
- Logik, Bd. 2, in: Philosophische Bibliothek, Bd. 57, hrsg. v. Lasson, Leipzig 1934 (Hamburg 1963).
- Nürnberger Schriften. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810 ff), in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 4, 1970.
- Phänomenologie des Geistes. Mit einem Nachwort von G. Lukács (Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807), Ullstein Buch 2762, Frankfurt/Berlin/Wien 2. Aufl. 1973.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: ders., Werke. Theorie Werkausgabe, Bd. 17, 1969.
- Heckel, Th., Zur Methodik des evangelischen Religionsunterrichtes, München 1928.
- Herbart, J. F., Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, hrsg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel, 19 Bde., Neudruck der Ausgabe: Langensalza 1887–1912, Aalen 1964.
- Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh 1949 ff, Bd. 4, 5. Aufl. 1975, Bd. 5, 5. Aufl. 1975.
- Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 1949 ff, Bd. 2, Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 1952, 8. Aufl. 1969.
- Hirscher, J. B., Katechetik oder Der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, Tübingen 1831, 4. Aufl. 1840.
- Höfling, J. W. F., Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, Bd. 1 und 2, Erlangen 1846.
- Grundsätze evang.-luth. Kirchenverfassung, Erlangen 1850, 3. Aufl. 1853.

- Hofmann, J. Chr. K. v., Der Streit der Kirche in Mecklenburg, Kirchenblatt Jg. 1 (1845).
Die rechte Verwaltung der Konfirmation – eine Grundvoraussetzung rechter Kirchenverfassung, Z. P. K. Neue Folge 18 (1849).
- Horkheimer, M., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967.
- Jacobs, F., Die religionspädagogische Wende im Herbartianismus, Pädagogische Forschungen 44, Heidelberg 1969.
- Kabisch, R., Das neue Geschlecht. Ein Erziehungsbuch, Göttingen 1913, 5. Aufl. 1922.
- Kabisch, R. / Tögel, H., Wie lehren wir Religion (1. Aufl. 1910 Kabisch Alleinautor), Göttingen 7. Aufl. 1931.
- Kahnis, F. K. A., Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851.
- Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., Werke in 10 Bänden. Hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1957, 4. Aufl. 1975, Bd. 9, S. 53–61.
Kritik der Urteilskraft, in: ders., Werke in 10 Bänden, Bd. 8, S. 237–620.
- Kantzenbach, F. W., Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877, München 1960.
Schleiermachers Reden über die Religion in ihren biographischen und gesellschaftsgeschichtlichen Bezügen, in: Der Evang. Erzieher, Heft 5, Jg. 28, 1976, S. 330–345.
- Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, ihre Leistungen und ihre Schäden, 4. Aufl. der Schrift: Von Schleiermacher zu Ritschl, Gießen 1924.
- Kettler, F. H., Art. Trinität, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1025–1032.
- Kierkegaard, S., Philosophische Brocken. Gesammelte Werke, 10. Abt., übersetzt v. E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1952.
- Kirch, J. Ph., Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, Leipzig 1840.
- Kittel, H., Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung, Berlin/Hannover/Darmstadt 1947, 3. Aufl. 1957.
- Klee, E. W., System der katholischen Dogmatik, Bonn 1831.
- Kliefoth, Th., Acht Bücher von der Kirche, Schwerin 1854.
Einleitung in die Dogmengeschichte, Parchim/Ludwigslust 1839.
Liturgische Abhandlungen I, Schwerin/Rostock 1854.
- Knapp, J., Art. Palmer, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 14, Leipzig 1904, S. 616–621.
- Kompff, H. W., Der Religionsunterricht auf den Schulen, Stuttgart 1832.
- Krafft, J. G., Kurzer Unterricht in der christlichen Lehre, Essen 1823.
- Kraus, H. J., Psalmen, 2. Teilband, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 15/2, Neukirchen 4. Aufl. 1972.
- Kraußbold, L., Katechetik für Schule und Kirche, Erlangen 1843, 2. Aufl. 1880.
- Kübel, R., Christian Palmer nach seiner Wirksamkeit, besonders nach seinen pädagogischen Arbeiten geschildert, in: Süddeutscher Schulbote, hrsg. v. L. Voelter, Nr. 15–17, 1875, S. 117–120, 124–130, 133–135.
Art. J. T. Beck, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 2, Leipzig 1897, S. 500–506.
- Kühn, U., Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE. Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. G. Krause / G. Müller, Berlin/New York Bd. 1, 1976, S. 145 ff.
- Lachmann, R., Der Religionsunterricht Christian Gotthilf Salzmanns, Bern/Frankfurt 1974.

- Lau, F., *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1953.
- Locher, G., *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen/Zürich 1979.
- Löhe, W., *Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche*, Nürnberg 1849.
Drei Bücher von der Kirche, Stuttgart 1845.
- Lohff, W., *Glaubenslehre und Erziehung*, Göttingen 1974.
- Maier, H., *Die Bedeutung des schulischen Religionsunterrichtes für die heutige Gesellschaft. Rede anlässlich des 80. Jahrestages der Gründung des Verbandes der katholischen Religionslehrer an den Gymnasien in Bayern am 13. Juli 1979 in der Kath. Akademie in Bayern, Manuskript.*
Zur Diskussion über die Grundwerte, in: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, hrsg. v. G. Gorschenk, München 1978, S. 172 ff.
- Marheineke, Ph., *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik*, Berlin 1819, 2. Aufl. 1827.
Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien, Berlin 2. Aufl. 1836 (1. Aufl. unter dem Titel: *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien und für die reifere Jugend überhaupt*, 1823).
System der theologischen Moral, Berlin 1847.
- Martensen, H. L., *Grundriß des Systems der Moral-Philosophie*, Kiel 1845.
- Maunz, Th., *Der Religionsunterricht in verfassungsrechtlicher und vertragskirchenrechtlicher Sicht*, hrsg. v. Bayer. Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München 1974.
- Mecking, H., Art. Palmer, in: *Lexikon der Pädagogik*, hrsg. v. Dt. Institut f. wiss. Pädagogik Münster, Freiburg 1952 ff, Bd. 3, 1954, Sp. 789.
- Meiers, K., *Der Religionsunterricht bei J. B. Basedow. Seine Bedeutung für die Gegenwart*, Bad Heilbrunn 1971.
- Miller, J. P., *Anweisung zur Katechesierkunst*, Frankfurt/Leipzig 1770.
Unentbehrlichste Exempel zum leichten, faßlichen, erbaulichen und angenehmen Katechisieren, Leipzig 1778.
- Möller, H.-J., Antworten des 19. Jahrhunderts, in: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, hrsg. v. H. J. Schultz, Suhrkamp-Taschenbuch 135, Frankfurt/Main 2. Auflage 1975, S. 165 bis 177.
- Moltmann, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1957.
Theologie der Hoffnung, München 1964, 9. Aufl. 1973.
Umkehr zur Zukunft, München/Hamburg 1970.
- Müllges, U., *Selbst und Sache in der Erziehung. Strukturen der Bildungsvermittlung bei Basedow, Humboldt, Herbart und Hegel (Reihe: Probleme der Erziehung, Bd. 7)*, Wiesbaden-Dotzheim 1968.
- Nagorni, K., Plädoyer für einen offenen Religionsbegriff. Einige Anfragen an K. E. Nipkows »Grundfragen der Religionspädagogik«, in: *Religion heute. Informationen zum Religions-Unterricht*, September 3/1978, S. 25–28.
- Niebergall, F., *Christliche Jugend- und Volkserziehung*, Göttingen 1924.
Der neue Religionsunterricht, Langensalza 1922, 2. Aufl. 1925.
Die Entwicklung der Katechetik zur Religionspädagogik, in: *Monatsschrift für evangelischen Religionsunterricht*, 1911, S. 33 ff.
Im Kampf um den Geist, München 1927.

- Lebensinhalt, ein Vermächtnis deutschen Glaubens, Berlin 1918.
- Welches ist die beste Religion, Halle 1905.
- Niemeier, G., Art. Schule und Kirche I, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 1559–1564.
- Niemeyer, A. H., Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Schulmänner, Reutlingen 9. Aufl. 1832 (einbändig).
- Nipkow, K. E., Allgemeine Didaktik und Evang. Religionsunterricht, in: Pädagogische Rundschau, 9. Jg., 1965, S. 30 ff., überarbeitet in: Nipkow, K. E., Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Nr. 35, Heidelberg 1967, 2. Aufl. 1969, S. 74–94.
- Anmerkungen zu Stand und Aufgabe religionspädagogischer Forschung heute (Theologia Practica, 2. Jg., 1967, Heft 1, S. 31–57), in: ders., Schule und Religionsunterricht im Wandel, Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Heidelberg 1971, S. 127–160.
- Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik, Gütersloh 1969.
- Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität. Die zwei didaktischen Grundtypen des evang. Religionsunterrichts, in: Der Evang. Erzieher, Heft 5, Jg. 20, 1968, S. 169–189; wiederabgedruckt in: Nipkow, K. E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg 1971, S. 236–263.
- Curriculumforschung und Religionsunterricht, in: Die Deutsche Schule, Heft 12, Jg. 61, 1969, S. 756–774, abgedruckt in: Zum Religionsunterricht morgen I, hrsg. v. W. G. Esser, S. 254–280; abgedruckt in: Nipkow, K. E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, S. 187–212.
- Elementarisierung biblischer Inhalte. Zum Zusammenspiel theologischer, anthropologischer und entwicklungspsychologischer Perspektiven in der Religionspädagogik. In: Baldermann, I. / Nipkow, E. K. / Stock, H., Bibel und Elementarisierung, Frankfurt/Main 1979, Reihe: Religionspädagogik heute, Band 1, herausg. v. B. Albers und R. Kiefer, S. 35–72.
- Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. Zum Gespräch von Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik in der Gegenwart, in: Der Evang. Erzieher, Heft 6, Jg. 29, 1977, S. 398–413.
- Gemeinsam glauben lernen – Lebenslauf, Lebensalltag und religiöse Erfahrung, in: Junge Generation ohne Orientierung? Mit Beiträgen von U. Becker, H. B. Kaufmann, K. E. Nipkow, E. Schack, Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster, Sept. 1980, S. 45–70.
- Gott und Gewissen in der Erziehung, in: Hengel, M. / Reinhardt, R. (Herausg.), Heute von Gott reden, München/Mainz 1977, S. 83–112.
- Grundfragen der Religionspädagogik, G. T. B. 105/106, Bd. 1 u. 2, Gütersloh 1975.
- Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart, Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Nr. 35, Heidelberg 1967, 2. Aufl. 1969.
- Grundlinien einer Bildungspolitik aus evangelischer Sicht. Grundsätzliche Erörterungen zu einem Orientierungsrahmen, in: Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland (Hrsg.), Evang. Beiträge zur Bildungspolitik, Gütersloh 1976, S. 17–54.
- In der Liebe zum Leben erziehen, in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 22, Jg. 33, 11/2, 1978, S. 426–430.
- Leben und Erziehen – wozu?, in: Leben und Erziehen – wozu? Eine Dokumentation über Entschließungen der Synode der Evang. Kirche in Deutschland vom 9. und 10. November

1978. Herausg. v. der Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland, 2. Aufl. Gütersloh 1979, S. 17–49.
- Lernzielorientierter Religionsunterricht?, in: *Evang. Theologie*, Heft 4, Jg. (29) 34, 1974, S. 366–380.
- Neue Religiosität als Frage an die Kirche und ihr pädagogisches Handeln. Thesen – Helsinki Sept. 1970; abgedr. in: *Junge Generation ohne Orientierung? Mit Beiträgen v. U. Becker, H. B. Kaufmann, K. E. Nipkow, E. Schack*, Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster, Sept. 1980, S. 121–132.
- Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: *Junge Generation ohne Orientierung? Mit Beiträgen v. U. Becker, H. B. Kaufmann, K. E. Nipkow, E. Schack*, Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster, Sept. 1980, S. 83–120.
- Problemorientierter Religionsunterricht nach dem »Kontexttypus« (unter dem Titel: Welche »Themen« und »Stoffe« sollen außer der Heiligen Schrift in der Katechese verwendet werden? zuerst veröffentlicht in: *Concilium*, Heft 3, 6. Jg., 1970, S. 166 ff; zum Wiederabdruck überarbeitet und erweitert) in: Nipkow, K. E., *Schule und Religionsunterricht im Wandel*, S. 264–279.
- Problemorientierter Religionsunterricht und christlicher Glaube. Zum Verhältnis von problemorientiertem Unterricht und biblischem Unterricht. Thesen zum Referat in Bad Homburg, 17. 5. 1976 (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, *Katechetische Blätter*, Heft 1, 94. Jg., 1969, S. 23–43, abgedruckt in: *Theologia Practica*, Heft 3, 4. Jg., 1969, S. 215–235, ferner in: Nipkow, K. E., *Schule und Religionsunterricht im Wandel*, S. 161–187.
- Religionsunterricht in der Leistungsschule. Gutachten – Dokumente, G. T. B. Siebenstern-Taschenbuch 752, Gütersloh 1979.
- Religionsunterricht und Ethikunterricht vor den Aufgaben ethischer Erziehung, in: *forum religion*, Heft 4, 1979, S. 32–35, 43.
- Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Heidelberg 1971.
- Thesen zum Religionsunterricht in der Gegenwart, vorgetragen in der Evang. Akademie Tutzing am 1. 2. 1975 (Manuskript).
- Nitzsch, C. I., *Praktische Theologie*, 3 Bde., 1847–1867, 2. Aufl. 1859–1862.
- System der christlichen Lehre*, Bonn 1829, 3. Aufl. 1837.
- Ott, H., *Die Antwort des Glaubens*, Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart/Berlin 1972.
- Öttingen, A. v., Art. Th. Harnack, in: *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Bd. 50, hrsg. v. R. v. Liliencron und F. X. Wegele, Leipzig 1905, S. 8–16.
- Otto, G., *Verkündigung und Erziehung in Theologie und Pädagogik*, Göttingen 1957.
- Palmer, Chr., Art. Aufklärung, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 1, Gotha 1859, S. 290–298.
- Art. Bengel, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 1, S. 556–560.
- Die Moral des Christentums*, Stuttgart 1864.
- Art. Dinter, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 1, S. 949–954.
- Art. Erziehung, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, 1860, S. 244–261.
- Art. Erziehungsprinzipien, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, S. 287–296.
- Art. Ethik, in: *Enzyklopädie*, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, S. 300–316.

- Evangelische Katechetik, Stuttgart 1844, 2. Aufl. 1845, 4. Aufl. 1856, 5. Aufl. 1864, 6. Aufl. 1875.
- Evangelische Pädagogik, Stuttgart 1853, 2. Aufl. 1855, 4. Aufl. 1859, 5. Aufl. 1882.
- Art. Gebet, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, S. 579–584.
- Art. Gewissen, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 2, S. 890–902.
- Art. Katechetik, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 3, Gotha 1862, S. 889–892.
- Art. Katechisieren, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 3, S. 892–904.
- Art. Kinderglaube, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 3, S. 917–929.
- Art. Kirche, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 4, Gotha 1864, S. 1–22.
- Art. Pädagogik des Neuen Testaments, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 5, 1866, S. 695–709.
- Art. Pestalozzi, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 5, S. 860–886.
- Art. Pietismus, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 6, Gotha 1867, S. 67–86.
- Art. Politik in der Schule, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 6, S. 107–112.
- Art. Schule, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 7, Gotha 1869, S. 927–955.
- Art. Schulkonferenzen, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 7, S. 921–925.
- Art. Staat, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Bd. 8, Gotha 1871, S. 130–144.
- Art. Taufe, in: Enzyklopädie, hrsg. v. K. A. Schmid, Lieferung 85/86, Gotha 1871, S. 395–403.
- Was kann die Schule von der Kirche erwarten?, in: Süddeutscher Schulbote, Nr. 8 und 9, hrsg. v. L. Voelter, Stuttgart, Jg. 10, 1846, S. 57–59, 65–68.
- Art. Zeller, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 21, Leipzig 1908, S. 652–655.
- Zur Praktischen Theologie, in: Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 1, hrsg. v. A. Liebner, Stuttgart 1856, S. 317–361.
- Pannenberg, W., Art. Christologie II. Dogmengeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1957, Sp. 1762–1777.
- Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Siebenstern-Taschenbuch 165, Hamburg 1972.
- Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 3. Aufl. 1969.
- Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma, Beiheft 1 1961, 4. Aufl. 1970.
- Zukunft und Einheit der Menschheit, in: ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, S. 166–186.
- Paul, J., Levana oder Erziehungslehre (1806), Stuttgart/Tübingen 1817.
- Pfennigsdorf, E., Das Problem des theologischen Denkens, Leipzig 1925.
- Plato, G. J. K., Lehrbuch der Katechetik, Leipzig 1853.
- Pöhlmann, H. G., Das Problem »Gewalt und Gewaltlosigkeit« im Urteil der Reformation. Material aus den Bekenntnisschriften und anderen reformatorischen Texten. – Versuch einer Stellungnahme, in: Macht und Gewalt, hrsg. v. H. Greifenstein, Hamburg 1978.
- Pohlmann, D., Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen, in: Der Evang. Erzieher, Heft 5, Jg. 29, 1977, S. 365–375.
- Protestantische Kirchenzeitung, Nachrufe auf Palmer, 1875, Nr. 24.
- Rahner, K., Meditation über das Wort »Gott«, in: Wer ist das eigentlich – Gott?, hrsg. v. H.-J. Schultz, Suhrkamp-Taschenbuch 135, Frankfurt 2. Aufl. 1975.
- Reble, A., Geschichte der Pädagogik, Stuttgart 1951, 11. Aufl. 1971.
- Reiner, H., Art. Gewissen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt (Schwabe Verlag Basel) 1971 ff, Bd. 3 1974, Sp. 574–592.
- Rendtorff, T., *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972.
- Reu, M., *Katechetik oder die Lehre vom kirchlichen Unterricht*, Chicago 1915, 2. Aufl. 1918.
- Reuter, H., *Abhandlungen zur systematischen Theologie*, Berlin 1855.
- Ringgren, H., Sprüche, in: ATD, 16/1, Sprüche/Prediger, übersetzt und erklärt v. H. Ringgren und W. Zimmerli, Göttingen 1962.
- Ritschl, O., *Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers*, 1888.
- Rössler, D., *Prolegomena zur Praktischen Theologie. Das Vermächtnis Chr. Palmers*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Heft 3, Jg. 64, 1967, S. 357–371.
- Rosenmüller, J. G., *Anweisung zum Katechesieren*, 1780.
- Rothe, R., *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung*, I, Wittenberg 1837. *Theologische Ethik*, Bd. 1–5 (1845 ff), Wittenberg 2. Aufl. 1867. *Übersicht der theologischen Ethik* (a. d. Handschrift R. Ahrendts, Hg.), Bremen 1895. *Zur Dogmatik*, Gotha 1863, 2. Aufl. 1869.
- Sack, K. E., *Über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit*, in: *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*, hrsg. v. C. Ullmann / F. Umbreit, 1. Heft, Hamburg 1834, Jg. 7, S. 55–78.
- Samson, H., *Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers*, Zollikon 1958.
- Sandberger, J. V., *Der Pluralismus als Problem der Curriculumentwicklung für den evangelischen Religionsunterricht*, in: *Der Evang. Erzieher*, Heft 11, Jg. 23, 1971, S. 429–441.
- Sandkühler, H. j., *Art. Identitätssystem – Identität – Indifferenz*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt (Schwabe Verlag Basel) 1971 ff, Bd. 4, 1976, Sp. 153–157.
- Sartorius, E., *Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evang.-kirchlichen Moralthologie*, Stuttgart I 1840, II 1844.
- Schelling, F. W. J., *Abhandlungen*, in: *ders., Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 1. Abt. 10 Bde., 2. Abt. 4 Bde., Stuttgart 1856–1861, Bd. 1. *Philosophie der Mythologie*, 1. Buch: *Der Monotheismus*, in: *Sämtliche Werke*, Münchner Jubiläumsausgabe, 6. Hauptband (nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. M. Schröter): *Schriften zur Religionsphilosophie 1841–1854*. *Philosophie der Mythologie*, 3. Buch: *Philosophie der Offenbarung*, 2. Teil, in: *Sämtliche Werke*, Münchn. Jub.-Ausg., 6. Hauptband. *Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Abt. 1, Bd. 7. *System des transzendentalen Idealismus*, Phil. Bibliothek, Bd. 254, hrsg. v. R. E. Schulz, Hamburg 1957. *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Abt. 1, Bd. 10.
- Schilling, K., *Narrative Theologie und Religionsunterricht*, in: *Katechetische Blätter/ Kirchliche Jugendarbeit*, Jg. 100, 1975, S. 257–267.
- Schlechta, K., *Nachwort zu: Nietzsche, F., Werke in drei Bänden*, Bd. 3, München 1966, 8. Aufl. 1977, S. 1433–1452.

- Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Teil 1, Unveränderter Abdruck der 2. Aufl., Halle 1830, Teil 2, 2. Umgearb. Ausgabe Berlin 1831, 7. A. 1960.
- Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. v. L. Jonas, Berlin 2. Aufl. 1884.
- Die Praktische Theologie, nach den Grundzügen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus dem handschriftlichen Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. v. I. Frerichs (1850), in: ders., *Sämtliche Werke*, I, Berlin 1834–1864.
- Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 1811, 2. Aufl. 1830, Kritische Ausgabe, hrsg. v. H. Scholz in: *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, Heft 10, Leipzig 1910, Unveränderter reprographischer Neudruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1973.
- Pädagogische Schriften, unter Mitwirkung von Th. Schulze, hrsg. v. E. Weniger, in: *Pädagogische Texte*, Bd. 1: Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, Düsseldorf/München 2. Aufl. 1966, S. 116 f., 222 ff.
- Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Lic. Hermann Mulert, in: *Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus*, 2. Quellenheft, Gießen 1908.
- Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). In ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von R. Otto, Göttingen 6. Aufl. 1967.
- Schlier, H., *Der Brief an die Galater*, in: *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, begr. v. H. A. W. Meyer, 7. Abt., Göttingen 14. Aufl. (5. Aufl. der Neubearbeitung) 1971.
- Schmid, K. A. (Hrsg.), *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, hrsg. unter Mitwirkung von Chr. Palmer und Wildermuth, Gotha 1859 ff.
- Schmidt, H., *Religionspädagogische Rekonstruktionen*, Stuttgart 1977.
- Schmidt, H., *Schlichten – Trösten – Ordnen – Und Jesus groß machen. Impulse zum Selbstkonzept von Religionslehrern*, in: Hanisch, H. / Martin, G. / Ruddies, G. H. / Schmidt, H., *Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im Religionsunterricht. Zur Lehrerfortbildung im Medienverbund*, Stuttgart/München 1978, S. 129–162.
- Schmidt, H. W., *Die Christusfrage. Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie*, Gütersloh 1929.
- Schott, E., *Art. Spekulative Theologie*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 234–237.
- Art. Vermittlungstheologie*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1362.
- Schott, Th., *Art. Palmer*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1875 ff, Bd. 25, 1887, S. 105.
- Schramm, T., *Erzählen im Religionsunterricht*, in: *Theologia Practica. Zeitschrift für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, hrsg. v. G. Otto, Heft 3/1979, Jg. 14, S. 207–217.
- Schroer, H., *Humanwissenschaften und Religionspädagogik*, in: *Der Evang. Erzieher*, Heft 3, Jg. 29, 1977, S. 150–177.
- Schulz, W., *Einleitung zu F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus*, Philosophische Bibliothek, Bd. 254, Hamburg 1957.

- Schwarz, F. H. Chr., Darstellungen aus dem Gebiete der Pädagogik, 2 Bde., hrsg. und z. T. selbst verfaßt v. F. H. Chr. Schwarz, Leipzig 1833/24.
 Erziehungslehre, 1. Aufl. (4 Bde.) Leipzig 1802–1813; 2. Aufl. (3 Bde.) 1829.
- Snell, K., Die Schöpfung des Menschen, Leipzig 1863.
- Sorge, H. / S. Vierzig, Religion und Ideologie. Analyse und Materialien für den Unterricht, Kohlhammer/Urban-Taschenbuch Bd. 634, Stuttgart 1977.
- Spener, J. Ph., Theologische Bedenken, 4 Bde., Halle 1700–1702.
- Stählin, A. v., Art. Thomasius, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck, Bd. 19, Leipzig 1907, S. 739–745.
- Stahl, F. J., Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen 1840, 2. Aufl. 1862.
- Steckel, W., Erfahrungen, Grundsätze und Grundzüge für biblisch-christlichen Religionsunterricht, Karlsruhe 1833.
- Stern, R., Herz der Wirklichkeit, in: Riedel, I. (Hrsg.), Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität, Bern/München/Wien 1976.
- Stier, R. E., Betrachtungen über den Hebräerbrief, Halle 1842.
- Thaulow, G., Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 3 Bde., Kiel 1853/54.
- Teilhard de Chardin, P., Mein Weltbild (französisch) Paris 1973, deutsch Olten/Freiburg, o. J.
- Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie, Berlin 1969.
- Thielicke, H., Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, Gütersloh 1935, 2. Aufl. 1964.
- Thierbach, E., Handbuch der Katechetik oder Anweisung, das Katechisieren auf eine sichere und gründliche Weise zu erlernen, Frankenhausen/Erfurt 1822/23, 1830, Bd. 1 und 2.
- Thiersch, H., Über christliches Familienleben, Frankfurt 2. Aufl. 1855.
- Tholuck, F. A., Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahren Werke des Zweiflers, 1823, 9. Aufl. 1871.
 Predigtsammlung, 4 Bde., Bd. 2, Gotha 1838.
- Thom, M., Palmers Stellung zu Religion und Religionsunterricht (Dissertation Erlangen 1923), 127 S. (U. 23.1995).
- Thomasius, G., Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, Bd. I–III, Erlangen 1852–61, 2. Aufl. 1856–63, 3. Aufl. 1886–1888.
 Das Wiedererwachen des evang. Lebens der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800–1840), Erlangen 1867.
- Thurneysen, E., Christus und die Kirche, in: Zwischen den Zeiten, München 1930.
- Tillich, P., Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Gesammelte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 4, Stuttgart 1975.
 Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912), in: ders., Gesammelte Werke, Stuttgart 2. Aufl. 1959 ff, Bd. 1: Frühe Hauptwerke, hrsg. v. R. Albrecht, S. 11–108.
- Trendelenburg, F. A., Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipzig 1860, 2. Aufl. 1868.
- Vierzig, S., Das Normproblem in der Religionspädagogik. Zur Frage der Legitimierung religionspädagogischer Entwürfe im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 1, 1973, Jg. 5, S. 1–5.

- Die neue Hinwendung zur Moral, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 1, 1979, Jg. 11, S. 20–23.
- Ideologiekritik und Religionsunterricht, Zürich 1975.
- Ist das noch Religionsunterricht? Zum Dauerproblem der Religionspädagogik, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 4, Dezember 1978, S. 21–23.
- Kirche und Politik. Selbsterfahrungen, Meinungsbefragungen, theologische Informationen und Reflexionen zu einem zentralen Thema, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 3, September 1979, Jg. 11, S. 32–39.
- Lernziele des Religionsunterrichts, in: Informationen des Päd.-Theol. Instituts Kassel, 1 und 2, 1970, S. 5–16.
- Politische Theologie: Kritik ihrer Voraussetzungen, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 2, 1975, S. 30–31.
- Welche Rolle spielt die Pädagogik im Religionsunterricht, in: religion heute, Informationen zum Religions-Unterricht, Heft 4, 1975, Jg. 7, S. 20–24.
- Vilmar, A. F. C., Dogmatik I, hrsg. v. K. W. Piderit, Gütersloh 1874.
- Schulreden über Fragen der Zeit, Marburg 1846, 2. Aufl. 1852, XIV. Rede: Über das Verhältnis der Pädagogik zur Theologie.
- Unsere gegenwärtige Amtspraxis und die Stürme der nächsten Zeit. 2. Die Konfirmation, in: Pastoraltheologische Blätter, 1862, Bd. 2.
- Voelter, L., Über die Vollkommenheit der Katechese in formeller Hinsicht, in: Süddeutscher Schulbote, hrsg. v. L. Voelter, Nr. 17, 8. Jg., 1844.
- Wagner, F., Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte unter Berücksichtigung der jüngeren Theologiegeschichte, in: Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung. Religionspädagogisches Projekt. Untersuchungskonzeption. Religionspädagogische Forschungsgruppe, Frankfurt/M. 1973, Institutsdruck S. 1–46.
- Wangemann, H. Th., Biblisches Hand- und Hilfsbuch zu Luthers Kleinem Katechismus, Berlin 1855, 2. Aufl. 1857, 3. Aufl. 1862, 4. Aufl. 1870.
- Wegenast, K., Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, in: Der Evang. Erzieher, Heft 2, Jg. 20, 1968, S. 111–125, abgedruckt in: ders., Glaube – Schule – Wirklichkeit, Gütersloh 1970.
- Geschichte der Religionspädagogik – wozu eigentlich?, in: Der Evang. Erzieher, Heft 1, Jg. 31, 1979, S. 33–48.
- Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theorie, in: Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. v. E. Feifel, R. Leuenberger, G. Stachel, K. Wegenast, Bd. 1, Gütersloh 1973, S. 260–279.
- Zur Geschichte der Religionspädagogik. Veröffentlichungen aus der Evangelischen Forschung, in: Der Evang. Erzieher, Heft 1, Jg. 31, 1979, S. 79–87.
- Weidemann, H., Art. Katechismus, in: Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, unter Mitwirkung von Chr. Palmer und Wildermuth, herausgegeben v. K. A. Schmid, Bd. 3, Gotha 1862, S. 904–915.
- Weiß, H., Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1875, Nr. 18.
- Weiß, Chr. H., Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde., Leipzig 1855–1862.
- Weizsäcker, K., Zur Erinnerung an Dr. Chr. Palmer, in: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1875, III, S. 353–370.
- Westermann, C., Genesis. 1. Teilband, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. I/1, Neukirchen 1974.

- Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth, Tübingen 15. Aufl. 1957.
- Wittram, H., Die Kirche bei Theodosius Harnack, Göttingen 1963.
- Wolff, O., Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, Stuttgart 1938.
- Zahn-Harnack, A. v., Adolf von Harnack, Berlin 1936.
- Zeller, Chr. H., Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer, II. Bd., Basel 1827, 5. Aufl. 1883.
- Zeltner, H., Art. Identitätsphilosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt (Schwabe Verlag Basel) 1971 ff. Bd. 4, 1976, Sp. 151.
- Zeuschwitz, G. v., Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum (Vorträge), Frankfurt 1864.
- System der christlich-kirchlichen Katechetik, 1. Bd.: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte, Leipzig 1863.
- Zwingli, H., Auswahl seiner Schriften (Hg. E. Künzli), Zürich/Stuttgart 1962.

10. NAMENREGISTER

- Achelis, E. Chr. 146, 322
Adorno, Th. W. 366
Ahrbeck, H. 47
Ahrendts, R. 32
Albers, B. 342
Albrecht, R. 326
Alt, R. 47
Althaus, P. 235
Angermeyer, H. 355
- Bahr, H.-E. 351
Bailer, A. 336 f, 341, 363 f, 366
Baldermann, I. 342
Ballauff, Th. 34, 84, 89 f, 92, 100, 155
Barth, K. 34 f, 79, 192–194, 197 f, 202, 204, 206–208, 210, 213–216, 218, 220, 222–224, 227, 230 f, 235, 238, 251, 334, 355–357
Basedow, J. B. 24, 89, 330
Baur, G. 15, 96, 101, 174
Beck, J. T. 28, 32 f, 169, 193, 198–201, 203 f, 206 f, 219–221, 223, 226–238, 241, 245–253, 255, 257, 271, 273, 288, 297, 317, 234
Becker, J. 240
Becker, U. 342
Bezzel, H. v. 333
Biehl, P. 344 f, 349, 351, 353, 358
Birkner, H.-J. 47–49, 70
Birnbaum, W. 192–194, 297, 307
Bloch, E. 323, 338 f
Bockwoldt, G. 15, 27, 113 f, 330
Bohne, G. 334
Bonhoeffer, D. 51
Bormann, K. 147
Borsche, T. 321
Braniß, Chr. J. 274 f
Brodführer, R. 34
Buchholz, K. 15
Buchrucker, K. 322, 333
Bultmann, R. 224
- Chalybäus, H. M. 61
Cremers, H. 322
Curtmann, W. J. G. 18, 106
- Dann, Chr. A. 30
Daub, K. 62
Deinhardt, J. H. 311, 317
Deiters, H. 47
Delitzsch, F. 25, 32, 190, 254
Dienst, K. 30
Diesterweg, F. A. W. 15, 17, 21, 24, 47, 51, 90
Dinter, G. F. 17, 22–24, 122, 135, 329
Dörpfeld, F. W. 111
Dorner, I. A. 17, 61, 194, 206
Duncan, G. S. 240
- Ebeling, G. 349
Eckert, A. 308, 316 f, 333
Eger, K. 21, 174, 333 f
Erasmus v. Rotterdam 287 f
Erdmann, Chr. 223
Esser, W. G. 350
Esterhues, J. 114
Ewald, H. 196
- Fagerberg, H. 28–30, 34 f, 271, 297 f, 303–307, 362, 367, 369
Fahlbusch, E. 35
Fangmeier, J. 334
Feifel, E. 74
Feuerbach, L. 323, 339, 341
Fichte, H. 40
Fichte, J. G. 48
Fischer, R. 15–20, 22–24, 26, 28, 30, 34, 41, 46–50, 59 f, 73–75, 79, 83, 85, 130, 190, 327
Flügel, O. 84, 316

- Fraas, H.-J. 145, 161
 Franzen, H. 15, 30, 83
 Frerichs, I. 44
 Friedrich, G. 240
 Frör, K. 167

 Geiger, M. 334
 Giesecke, H. 330
 Gloy, H. 330
 Gogarten, F. 334
 Gorschenk, G. 115
 Gräffe, J. F. Chr. 24
 Graf, F. W. 335
 Graser, J. B. 34, 145, 174
 Greifenstein, H. 362
 Gremmels, Chr. 313, 337, 339 f

 Habermas, J. 339
 Haering, Th. L. 227
 Hagenbach, K. R. 27
 Hamann, J. G. 242
 Hammelsbeck, O. 356
 Hanisch, H. 365
 Harleß, A. v. 22, 32, 36, 38, 234,
 236–238, 241, 249, 253,
 255–257, 273, 283, 317
 Harms, C. 169, 177, 181, 184
 Harnack, A. v. 367
 Harnack, Th. 14, 167, 172 f,
 175–177, 179–181, 296 f,
 302–305, 307, 313, 322, 367–370
 Hartmann, J. 21
 Hauck, A. 21, 147, 223, 246
 Hauschildt, K. 167, 179
 Heckel, Th. 122, 135
 Hegel, G. W. F. 17, 27, 32–35, 42,
 48, 82, 88 f, 91 f, 100, 107–109,
 117 f, 124, 130, 155, 160, 193 f,
 201, 203, 208 f, 212, 215, 218,
 224, 227 f, 230, 236, 241 f, 250,
 253–255, 262, 273, 292–294,
 309, 321, 323–325, 327 f, 331,
 336–339, 341, 365 f
 Heim, Fr. J. Ph. 30, 127
 Heimsoeth, H. 168
 Hengel, M. 343
 Hengstenberg, E. W. 32

 Herbart, J. F. 83 f, 89, 96, 193, 316
 Herrlitz, H. G. 330
 Herrmann, W. 337, 339
 Herzog, J. J. 61
 Hey, W. 148
 Hirsch, E. 31, 48, 197, 210, 229,
 340, 366
 Hirschberger, J. 209, 227 f
 Hirscher, J. B. 23, 122
 Höfling, J. W. F. 22, 25 f, 146, 167,
 176 f, 298, 302–306
 Hölderlin, F. 32
 Hofmann, J. Chr. K. v. 167, 177,
 179, 302
 Horkheimer, M. 339
 Humboldt, A. v. 89

 Jacobs, F. 330
 Jaumann 145
 Jonas, L. 51

 Kabisch, R. 308, 317, 330, 333
 Kannis, F. K. A. 280
 Kant, I. 24, 313, 321
 Kantzenbach, F. W. 200, 369
 Kattenbusch, F. 33, 38, 50, 192,
 219, 224, 273, 321
 Kaufmann, H.-B. 342
 Kehrbach, K. 84, 316
 Kettler, F. H. 225
 Kiefer, R. 342
 Kierkegaard, S. 366
 Kirch, J. Ph. 47
 Kittel, H. 64, 114
 Klee, E. W. 32
 Kliefoth, Th. 26, 28, 176, 208, 271,
 297, 303–305
 Knapp, J. 21, 30, 33, 294, 301,
 332 f
 Kompff, H. W. 147
 Krafft, J. G. 207
 Kraus, H.-J. 211
 Krause, G. 279
 Kraußbold, L. 23
 Kübel, R. 21, 24, 180, 246 f
 Kühn, U. 279
 Künzli, E. 358

- Lachmann, R. 330
 Lasson, G. 262
 Lau, F. 362
 Lesowsky, W. 287
 Lessing, G. E. 239
 Leuenberger, R. 74
 Liebner, K. Th. A. 53, 133
 Liliencron, R. v. 367
 Lindenmeyer, J. 32, 220
 Locher, G. 358
 Löhe, W. 26, 28, 161, 173, 304 f
 Lohff, W. 364
 Lücke, G. Chr. Fr. 49
 Lukács, G. 228, 338 f
 Luther, M. 160 f, 163, 175, 180,
 213, 224, 237, 275, 362, 367–370
 Märklin, Chr. 31
 Mager 113
 Maier, H. 115
 Marheineke, Ph. 27, 35, 62, 109,
 160, 194, 196, 216, 281 f
 Martensen, H. L. 61
 Martin, G. 365
 Marx, K. 323, 336, 338–341
 Maunz, Th. 114 f
 Meiers, K. 330
 Menken, G. 147
 Meyer, H. A. W. 240
 Michel, K. M. 107
 Miller, J. P. 22
 Möller, H.-J. 227
 Moldenhauer, E. 107
 Moltmann, J. 335, 340, 349
 Müller, G. 279
 Müllges, U. 89
 Münchmeyer, A. F. O. 26, 28
 Mulert, H. 49
 Mundorf, G. 47
 Nagorni, K. 355, 359 f
 Nebergall, F. 117, 173, 318, 334
 Niemeyer, A. H. 83 f, 89
 Nietzsche, Fr. 322
 Nipkow, K. E. 36, 73, 115, 236,
 330–332, 335, 342–366
 Nitzsch, C. I. 27, 32, 35 f, 39, 42,
 56, 58–60, 132, 187, 193 f,
 196–204, 206 f, 212 f, 217 f, 220,
 223, 229, 232, 234, 237 f, 242,
 244 f, 251 f, 269, 273, 291–293,
 297 f, 317, 324
 Öttingen, A. v. 367, 369
 Ott, H. 224
 Otto, G. 118, 145, 330
 Otto, R. 44
 Pannenberg, W. 117, 206, 224, 262,
 335
 Paul, J. 145
 Pelt, A. F. L. 27
 Pestalozzi, J. H. 36, 67–69, 196
 Pfennigsdorf, E. 334
 Philippi, F. A. 221
 Piderit, K. W. 271
 Plato, G. J. K. 22
 Plato(n) 92, 194, 277
 Pöhlmann, H. G. 362
 Pohlmann, D. 335
 Rahner, K. 265
 Rambach, J. J. 22
 Reble, A. 83
 Regener, L. 47
 Reiner, H. 256
 Reinhardt, R. 343
 Rendtorff, T. 197, 335, 355
 Reu, M. 333
 Reuter, H. 304 f
 Richert, H. 114
 Riedel, I. 339
 Ringgren, H. 211
 Ritschl, A. 33, 367 f
 Ritschl, O. 200
 Ritter, J. 256, 292
 Rössler, D. 15, 18 f, 27, 54, 56
 Rosenkranz, K. 27
 Rosenmüller, J. G. 22
 Rothe, R. 17, 19, 32, 35, 62, 109,
 192–194, 197, 200–202, 204 f,
 209 f, 229, 232, 235–237, 242 f,
 249, 253–255, 258–264,

- 266–270, 273–275, 281, 286,
288, 296, 306, 321, 340 f
Rousseau, J. J. 58, 90 f
Ruddies, G. H. 365
- Sack, K. E. 193, 196–199, 202–204,
206–209, 227 f
Sailer, J. M. 148
Salzmann, Chr. G. 330
Samson, H. 51, 66, 129, 200, 206,
213, 216–218, 270, 298, 300, 321
Sandberger, J. V. 348
Sandkühler, H. J. 292
Sartorius, E. 31 f, 193, 202, 204,
223, 233 f, 236–238, 240, 242 f,
248, 251, 253 f, 257
Sack, E. 342
Schaller, K. 34, 84, 89 f, 92, 100,
155
Schelling, F. W. J. 31–36, 38, 42,
48, 70, 88 f, 118, 121, 127, 142,
165, 175, 194, 199 f, 202 f,
205–207, 209, 224, 228, 242 f,
258, 260, 284, 292, 294, 298,
313–315, 323–325, 339, 368
Schelling, K. F. A. 88
Schenkel, D. 32
Scherrer, J. 40
Schilling, K. 335
Schlechta, K. 322
Schleiermacher, F. 15, 17, 22 f, 26,
31–35, 38, 40, 44, 46–53, 56, 58,
60–62, 66 f, 70, 72, 74, 79, 83,
105, 109, 129, 141, 155, 160,
162, 166, 168, 170 f, 178,
192–194, 196, 199 f, 206, 213 f,
216–219, 222–227, 230, 235,
244 f, 251, 269 f, 272 f, 276,
278 f, 281, 291, 298–300, 302,
305–307, 309, 317 f, 321
Schlier, H. 240
Schmid, K. A. 22, 60, 172
Schmidt, H. 332, 340, 360, 364–366
Schmidt, H. W. 235
Schöberlein, L. F. 259, 267
Scholz, H. 22, 35, 47 f
Schott, E. 31, 35, 192, 197
Schott, Th. 21, 30
Schramm, T. 145
Schroer, H. 348
Schröter, M. 31
Schultz, H. J. 227, 265
Schulz, W. 33, 165, 242, 365
Schulze, Th. 44
Schwarz, F. H. Chr. 23, 76, 89, 92
Silcher, Fr. 332
Snell, K. 259
Sölle, D. 351
Sokrates 39, 277
Sorge, H. 341
Spener, J. Ph. 22, 148, 176, 178,
184
Stachel, D. 74
Stählin, A. v. 34
Stahl, F. J. 303–306
Steckel, R. 339
Stern, W. 137, 317
Stier, R. E. 241
Stock, H. 342
- Teilhard de Chardin, P. 88, 262 f
Tertullian 265
Thanner, I. 193
Thaulow, G. 107
Theunissen, M. 39, 336, 341
Thielicke, H. 235
Thierbach, E. 22
Thiersch, H. 108
Thilo, J. K. 148, 193, 203
Tholuck, F. A. 223, 234
Thom, M. 15, 30
Thomasius, G. 28, 34, 173, 198,
279
Thurneysen, E. 201, 208
Tillich, P. 36, 325 f, 366
Tögel, H. 308, 317
Trendelenburg, F. A. 109
Twesten, A. D. 220
- Uhsadel, W. 343
Ullmann, C. 193
Umbreit, F. 193

Vierzig, S. 39, 44, 46, 82, 114, 118,
236, 238, 259, 331 f, 335–342,
344, 355, 360, 363
Vilmar, A. F. C. 58, 84, 177, 271
Voelter, L. 16, 133
Volck, W. 25

Wagner, Falk 197, 334
Wagner, Fritz 34
Waitz, Th. 108
Wangemann, H. Th. 180
Wegele, F. X. 367
Wegenast, K. 74, 330 f
Wegscheider, J. A. L. 194
Weidemann, H. 159, 161
Weischedel, W. 313
Weiß, H. 21
Weiße, Chr. H. 260
Weizsäcker, H. 21
Welzig, W. 287

Weniger, E. 44
Westermann, C. 211
de Wette, W. M. L. 62
Wichern, J. H. 179
Wildermuth, J. D. 22
Windelband, W. 168
Wittram, H. 367
Wobbermin, G. 308
Wolff, O. 368–370
Wyneken, G. 308

Zahn-Harnack, A. v. 367
Zeller, Chr. H. 64, 114, 147
Zeltner, H. 292
Zezschwitz, G. v. 15, 25–28, 108,
146, 167 f, 170 f, 173, 175–177,
179–181, 187, 280, 302 f, 313,
322, 333
Zimmerli, W. 211
Zwingli, U. 357 f

Lebenslauf

Ich, Helmut Richard Anselm, wurde am 29. 9. 1934 in Burghausen/Obb. geboren. Ich bin der zweite Sohn des Chemikers Dr. Hans Anselm (gest. 1965), zuletzt stellvertretender Leiter des Forschungsinstitutes der Wacker-Chemie in München, und seiner Ehefrau Carola.

Nach Besuch der Gymnasien in Burghausen und (nach Übersiedelung der Eltern 1949) München-Pasing legte ich 1953 das Abitur ab und entschloß mich zum Studium der Theologie.

Ich studierte im Wintersemester 1953/54 an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, im Sommersemester 1954 und im Wintersemester 1954/55 in München (Philosophie, Psychologie), anschließend für zwei Semester in Zürich. Ab dem Sommersemester 1956 war ich an der Universität Erlangen. Schon seit Zürich hatte ich immer mehr Interesse an den Fragen der Religionspädagogik.

Im Frühjahr 1960 legte ich in Ansbach die Theol. Aufnahmeprüfung mit Erfolg ab und wurde anschließend auf eigenem Wunsch sofort dem Dekanat München als Hilfsgeistlichenkatechet zugeteilt. In München wurde ich am 19. 11. 1961 durch den damaligen Dekan Heckel ordiniert.

Nach Abschluß des zweiten Examens in Ansbach 1963 kehrte ich in den Schuldienst zurück, der 1967 durch eine Amtsaushilfe im Pfarramt München-Andreaskirche unterbrochen wurde. Seit 1967 unterrichte ich das Fach evang. Religionslehre am Städt. Thomas-Mann-Gymnasium in München. Dort wurde ich 1968 Studienrat, 1970 Oberstudienrat und 1972 als Fachbetreuer des Faches evang. Religionslehre Gymnasialprofessor (= Studiendirektor). 1980 (Juli) promovierte ich an der Universität Erlangen zum Doktor der Theologie. Nachdem Prof. K. Frör während der Einreichung der Arbeit verstarb, übernahmen Prof. Klaus und Prof. Joest die Referate.

Seit 1972 bin ich Leiter der Außenstelle der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, daneben in vielfältigen regionalen und überregionalen Arbeitsbereichen der Religionspädagogik tätig.

Seit 1960 bin ich mit Ute Anselm, geborene Kempf, einer ehemaligen Volksschullehrerin, verheiratet. Wir haben drei Kinder: Andrea (geb. 1963), Reiner (geb. 1965) und Verena (geb. 1967), die alle drei das Humanistische Gymnasium in München-Pasing besuchen.

Helmut Anselm

Theologie und Religionspädagogik des ausgehenden 20. Jahrhunderts stehen dem 19. Jahrhundert näher, als es ihnen lange Zeit bewußt war. Es ist an der Zeit, sich eingehend mit den Konzeptionen des letzten Jahrhunderts zu beschäftigen. Helmut Anselm leistet dazu einen wesentlichen Beitrag, indem er das Werk Christian Palmers auf dem Hintergrund seiner Zeit analysiert und am Beispiel der Konzeptionen von Siegfried Vierzig und Karl Ernst Nipkow mit dem gegenwärtigen religionspädagogischen Gespräch in Beziehung setzt. Dabei zeigt sich, daß der Ansatz Christian Palmers für die Religionspädagogik unserer Zeit wichtige Wegzeichen setzen kann.

Autor:

Helmut Anselm, geb. 1934. Theologiestudium in Neuen-dettelsau, München, Zürich und Erlangen; Gemeindedienst in München; ab 1960 Religionslehrer; ab 1972 Studiendirektor; 1980 Dr. theol.; Leiter der Außenstelle der Gymn.-päd. Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern; Tätigkeit in der überregionalen religionspädagogischen Arbeit.